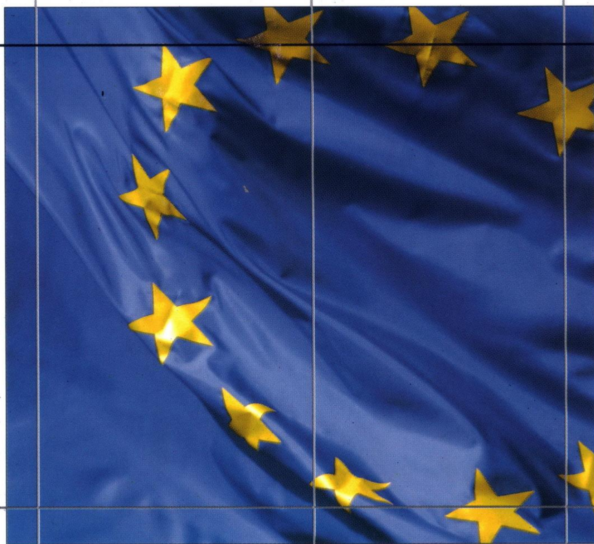
nemira

Pierre Manent

RAȚIUNEA NAȚIUNILOR

reflecții asupra democrației în Europa



biblioteca de politică

biblioteca de politică

colecţie coordonată de Cristian Preda

PIERRE MANENT, director de studii la École des Hautes Études en Sciences Sociales, este autorul volumelor *Histoire intellectuelle du libéralisme; dix leçons* (1987), *La Cité de l'homme* (1994) și *Cours familier de philosophie politique* (2001).

PIERRE MANENT

RAŢIUNEA NAŢIUNILOR

reflecţii asupra democraţiei în Europa

Traducere din limba franceză şi postfaţă
CRISTIAN PREDA

NEMIRA

Coperta colecției: Corneliu ALEXANDRESCU, Dana MOROIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MANENT, PIERRE
Raţiunea naţiunilor / Pierre Manent;
Bucureşti, Nemira & Co, 2007
Index

ISBN 978-973-569-947-5

I. Preda, Cristian (trad.)

321.7
342(4)

Pierre Manent
LA RAISON DES NATIONS. RÉFLECTIONS SUR LA DÉMOCRATIE EN EUROPE

Redactor: Andrei NICULESCU
Tehnoredactor: Emanuel BOTEZATU

ISBN 978-973-569-947-5

Tipărit la UNIVERSUL SA

Părinților mei

Cuvânt înainte

Îi datorez cititorului o explicație despre acest mic volum. De treizeci de ani încoace, i-am studiat cu atenție pe filosofii politici, pentru că nimic nu poate egala scrierile lor atunci când e vorba să lămurim viața noastră de cetățeni. Dacă Montesquieu ne-a lăsat cea mai convingătoare descriere a rolului partidelor într-un regim reprezentativ, dacă Tocqueville a înțeles ca nimeni altul evoluția democrației, înseamnă că doar citindu-i cu maximă atenție putem înțelege politica. Cel puțin așa stau lucrurile în ceea ce mă privește. Până acum, n-am scris decât pentru a mă ajuta să citesc și pentru a-i ajuta pe cei care mă citesc pe mine.

Cartea de față este diferită. Nu pentru că, obosit de atâtea lecturi, m-aș fi hotărât dintr-o dată să mă angajez în dezbaterea civică și să „trag în toate direcțiile". Paginile pe care le veți citi sintetizează, de fapt, un efort îndelungat, declanșat de perceperea acută a unui fenomen măreț

și care ne afectează pe fiecare în profunzime. Deși există numeroase motive care mă puteau determina să nu public aceste reflecții, până la urmă m-am decis să vi le fac cunoscute, pentru că am avut sentimentul – să fiu iertat dacă merg prea departe! – că, pe măsură ce fenomenul acesta devine tot mai amplu, el este din ce în ce mai puțin perceput de conștiința comună. Iar în această privință, filosofii politici nu mai pot servi drept ghid. Trebuie, de aceea, să merg înainte singur.

Fenomenul despre care vorbesc constă în dispariția – sau demolarea – acelei forme politice care, vreme de mai multe secole, a găzduit progresele omului european: este vorba despre națiune. Dar o formă politică – precum națiunea sau cetatea – nu e o haină pe care s-o poți pune și scoate de pe tine, după cum ai chef, tu rămânând ceea ce ești. Ea reprezintă acel Întreg în care se reunesc toate elementele vieții noastre și în cadrul căruia ele capătă un sens. Dacă națiunea noastră ar dispărea *dintr-o dată* și dacă tot ceea ce ea reunește s-ar răspândi în toate direcțiile, fiecare dintre noi ar deveni un monstru pentru el-însuși. Cei care se cred emancipați de propria lor națiune trăiesc, de fapt, în mare măsură de pe urma fecundității sale. Dar, vai!, cât de greu e să descrii ce anume e ea și în ce fel acționează!

Și totuși, asta încerc să fac în paginile care urmează. Pe căi pe care nu le-aș recomanda, pentru că demersul meu nu e unul metodic, mă străduiesc să pătrund procesul, de lungă durată și bogat în transformări, care a condus la construcția și apoi la surparea națiunii europene. Transformările sale sunt lente, dar și violente. Ele solicită la maximum resorturile sufletului nostru. Mă văd obligat să îl previn pe cititor că, în mod inevitabil, o analiză care își propune să descrie în chip fidel aceste transformări este, ici și colo, șocantă.

O ultimă precizare: religia sau, mai precis, religiile ocupă multe din paginile de mai jos. S-ar putea ca acest fapt să vă surprindă. Dar nu trebuie să uităm că, dacă separarea Bisericii de stat este, din punctul de vedere al acțiunii, o regulă prețioasă, în schimb ea devine nimicitoare când o plasăm în orizontul gândirii. Domeniul politic și cel religios nu sunt niciodată complet separate și nici separabile. Îl putem înțelege pe fiecare dintre ele doar dacă nu le separăm.

SITUAȚIA ACTUALĂ

Dacă lumea nu simte ceea ce spun, atunci mă înșel.

Montesquieu

Mă tem că reflecțiile de mai jos sunt destul de diferite de opiniile comune de azi[1]. În zilele noastre, suntem cu toții, cel puțin în Europa, mânați și chiar seduși de ideea – care e și un sentiment, și chiar o pasiune – potrivit căreia omenirea se îndreaptă către necesara sa unificare. „Sentimentul asemănătorului“, în care Tocqueville vedea afectul principal al omului tipic democrațiilor, a devenit

[1] Multe din reflecțiile din prima secțiune au fost schițate în articolul pe care l-am publicat în revista *Commentaire* din vara lui 2002, iar a doua parte a eseului reia ideile din conferința pe care am susținut-o în aprilie 2004 la Centre Georges Pompidou, în ciclul *Forums de société*. Le mulțumesc călduros lui Jean-Claude Casanova și lui Roger Rotmann pentru că mi-au îngăduit să utilizez aceste elemente în cartea de față.

pasiunea asemănării. Nu mai este vorba doar despre recunoașterea și respectarea umanității în oricare om. Ni se cere *să îl vedem pe celălalt ca pe același.* Iar atunci când nu ne putem împiedica să percepem ceea ce are el diferit, ne reproșăm această incapacitate ca pe un păcat. Dar ce înseamnă „același" pentru cel care își impune să nu vadă ce e diferit ? Percepând în chip confuz, dar cu atât mai dureros, diferențe pe care nu vor să le vadă, europenii se afundă într-o indiferență față de lume, pe care devotamentele lor umanitare o ascund tot mai greu.

Învățăm să vedem asemănătorul *(le semblable)* și diferitul *(le différent)* acolo unde avem experiența lor, adică înainte de toate în cadrul corpului politic ai cărui membri suntem. Pentru noi, europenii, acest corp politic a purtat vreme de secole numele de „stat-națiune". Această formă politică țesea asemănătorul și diferitul într-un mod deosebit de complex și de subtil. În exterior, fiecare națiune vedea în vecina ei o parteneră și o rivală, pe care trebuia să o învingă, prin ceea ce făcea în vreme de pace sau în vreme de război, toate acestea fiind până la urmă opera lor comună. Fiecare națiune își avea propria voce – partea sa de umanitate – în „concertul european" În interior, lupta de clasă diviza fiecare națiune și, în același

timp, crea, uneori în chip convulsiv, unitatea ei. Pe scurt, ne aflam în căutarea umanităţii noastre comune și o asumam prin intermediul diferenţelor de naţiune și de clasă.

Slăbirea naţiunilor europene fragilizează experienţa în cadrul căreia asemănătorul și diferitul pot fi percepute și pot căpăta sens. În aceste condiţii, nu este, deci, de mirare că ne refugiem într-o idee confuză a unităţii umane, o unitate iminentă care ar urma să rezolve, datorită unei necesităţi interne, problema ordinii umane, pe care nu mai știm cum anume s-o formulăm. Această idee capătă forme foarte diferite, dacă o privim cu ochii „vechii Europe", respectiv cu ochii fiicei sale atlantice, emancipată acum două secole. Şi cu toate că proverbialul chietism european contrastează foarte puternic cu activismul american, avem în realitate de-a face cu cele două versiuni ale așa-numitului „imperiu democratic", ce ne sunt propuse cu egală convingere și prezentate ca fiind la fel de implacabile.

Versiunea americană prezintă mai multe trăsături. O naţiune centrală, model și paznic al democraţiei, încurajează popoarele, oricare ar fi ele și oriunde s-ar afla – întrucât

democrația e în firea omului – să instituie regimul și să cultive moravurile democrației. La orizont se întrevede o lume alcătuită din națiuni democratice, în care regulile comerțului și ale dreptului țes o rețea din ce în ce mai densă de relații care sporesc în fiecare zi unitatea lumii. Dacă se întâmplă ca un „stat netrebnic", împins de ura cu care răul se opune binelui, să vrea să strice această armonie naturală, atunci zdrobitoarea superioritate militară americană îl va pedepsi pe criminal și îl va supune pe răzvrătit. Versiunea americană a imperiului democratic se distinge prin amestecul armonios de elemente vechi – precum menținerea națiunilor și predispoziția de a recurge la forță – și de elemente noi – înainte de orice, perspectiva unei lumi reunite în care nici o diferență colectivă nu va mai conta.

Versiunea europeană are alte trăsături. Pivotul ei nu este o națiune centrală, ci ceea ce aș numi o agenție umană centrală. Această agenție a luat naștere – pentru că trebuia să se nască undeva – pe cele două maluri ale Rinului, dar s-a desprins de un anumit teritoriu și de un anumit popor, urmărind să extindă aria democrației pure, a democrației fără popor, adică a unei guvernanțe democratice care respectă cu sfințenie drepturile omului,

dar se înstrăinează de orice deliberare colectivă. Versiunea europeană a imperiului democratic se distinge prin separarea radicală a democrației de orice popor real și construirea unui *kratos* fără *dèmos*. Ceea ce deține de-acum *kratos*-ul este, de fapt, Ideea democrației. Imperiul european seamănă cu cel american pentru că, la fel ca și acesta, se descoperă atras în chip magnetic de perspectiva unei lumi în care nici o diferență colectivă nu va mai fi semnificativă.

Deși culorile în care o îmbracă sunt diferite, europenii și americanii împărtășesc aceeași viziune. Ceața așternută peste unitatea umană îi împiedică tot mai mult să vadă starea actuală a lumii, inclusiv pe cea din Europa sau din America. Ocupați cu construcția a două Turnuri Babel gemene, nu vedem că separarea dintre grupurile umane nu poate fi în întregime depășită și că această fericită neputință reprezintă condiția libertății și a diversității umane.

Ambele versiuni ale mișcării democratice sunt marcate de confuzie, atât din punct de vedere cantitativ, cât și al extinderii în spațiu. Am ajuns să credem că sute de

milioane de indivizi vor alcătui o „clasă de mijloc mondială“, care va putea să ia în stăpânire instrumentele comunicării și să se plieze în chip perfect regulilor bunei guvernanțe. La începutul unui nou secol, răspândirea regulilor se substituie consolidării voințelor colective, având drept rezultate, pe de o parte, extinderea nedeterminată a „construcției europene“ și, pe de alta, politica americană de „mondializare democratică“. Extinderea spațială nedeterminată e însoțită, mai ales în Europa, de o extraordinară limitare temporală. Trecutul e vinovat, fiind alcătuit din crime colective și constrângeri de nejustificat. Pe măsură ce noi populații sunt incluse în „clasa de mijloc mondială“, i se cere fiecărui popor să se separe de impardonabilul său trecut de intoleranță și oprimare, chiar dacă monumentele crimei – fie ele catedrale sau piramide – sunt înscrise în „patrimoniul mondial“.

Dar cum e posibil ca în același timp să condamni toate trecuturile și să consacri toate culturile? Explicația este simplă: dacă orice diferență colectivă semnificativă pune în pericol unitatea umană, atunci se cuvine ca orice diferență să fie declarată ca nesemnificativă. Trăsăturile celui mai barbar trecut devin în prezent elementele unei culturi extrem de respectabile, întrucât singurul lucru cu adevă-

rat *rău* este acela de a gândi și de a acționa potrivit ideii că o formă de viață ar fi *mai rea* sau *mai bună* decât o alta. Rezumând confuzia în care e blocată condiția noastră actuală, am putea spune că singurul demers uman cu adevărat condamnabil în ochii noștri a ajuns să fie ceea ce altădată purta numele de *convertire*. Impunând respectul absolut al „identităților", democrația noastră extremă redescoperă acel fundamentalism în numele căruia apostatul e condamnat la moarte. Nu mai există vreo schimbare considerată legitimă, deoarece nu mai există preferință legitimă. Aflată sub flash-urile unității sale proclamate, omenirea asistă țintuită la liturghia continuă și fără sfârșit a propriei sale adorări.

Nu cu mult timp în urmă, ideea democratică legitima și hrănea dragostea pe care fiecare popor o încearcă în mod firesc pentru el-însuși. De-acum, în numele democrației, această dragoste e respinsă și hulită. Ce s-a întâmplat ? Și ce viitor are asocierea oamenilor dacă nici un grup, nici o comunitate, nici un popor nu mai e legitim, dacă doar *generalitatea* umană e legitimă ?

Sensul națiunii democratice s-a pierdut chiar în locurile în care această formă extraordinară de asociere umană și-a făcut apariția, adică în Europa!

Democrația națională lega viitorul democratic al poporului de trecutul său monarhic sau „feudal". Moravurile prezentului democratic constituiau inițierea într-o comunitate mai vastă și mai profundă. Chiar și trecutul barbar era răscumpărat de prezentul liber și de viitorul încă și mai liber. Poporul dintr-o anumită epocă era asemenea unui val care, venind dintr-un trecut imemorial și îndreptându-se către un viitor nedefinit, așeza generația prezentului sub flamura acestei duble autorități. În acest sens, formula lui Renan potrivit căreia existența unei națiuni e un plebiscit cotidian, oricât de bine intenționată, ratează chiar ceea ce autorul ei voia să spună. Ei îi lipsește o idee esențială, și anume că fiecare „zi" este legată de un început pierdut în negura vremurilor și de un viitor nedefinit și că în cotidianul națiunii sunt reunite cele trei dimensiuni ale timpului. Timpul național nu se sfârșește. Acest fapt nu contrazice nicidecum libertatea, întrucât nimic, nici un individ și nici vreo instituție, nu confiscă timpul național. Dimpotrivă, doar libertatea politică oferă posibilitatea de a răspunde acestei duble

solicitări a viitorului și a trecutului, în amploarea sa imposibil de controlat. Așa cum se știe, națiunea europeană s-a caracterizat printr-o apropriere extraordinar de meticuloasă a spațiului și a teritoriului. Acest fapt nu trebuie să ne facă să uităm cât de mult ne-a ajutat ea să locuim timpul și să percepem deopotrivă, cu o ardoare identică, trecutul, prezentul și viitorul.

Principiul unificator al vieților noastre și-a pierdut forța de relaționare și iată că elementele pe care el le ținea în loc și la locul lor își regăsesc independența. Iată de ce, tocmai în clipa în care celebrăm sosirea viitorului, sensul se refugiază în definițiile din trecut – în regiuni și în religii. Privând națiunea de legitimitatea ei, mișcarea democratică readuce la ordinea zilei comunitățile de dinaintea democrației. Națiunea democratică a fost medierea medierilor, întrucât ea lega comunitatea de consimțământ. Cum vom putea oare să trăim lipsiți de această mediere ? Ce formă de asociere umană, veche sau nouă, va putea lega din nou consimțământul de comunitate ?

1. DEMOCRAȚIA

Am vorbit despre mișcarea democratică. Spunem în mod curent *democrația*, folosirea comună a termenului suprapunându-se peste utilizarea savantă acceptată astăzi, cea din doctrina lui Tocqueville care înfățișează democrația ca pe un fenomen măreț, ce vine de foarte departe și ne conduce spre țărmuri necunoscute, dar care este în mod esențial identic cu sine în lunga sa derulare. Democrația înseamnă egalitatea condițiilor. Mișcarea democratică înseamnă mișcarea orientată către o egalitate sporită a condițiilor. Acum treizeci de ani, utilizarea termenului era diferită. Substantivul „democrație" era însoțit îndeobște de un calificativ: se vorbea despre democrație liberală sau burgheză, repsectiv despre democrație socialistă sau populară. Opinia savantă nu accepta că există ceva numit *democrația*. Schimbările

cunoscute de opinia populară și de cea savantă ne îndeamnă să începem această anchetă referitoare la destinul națiunii europene retrasând în mare istoria mișcării democratice, sau cel puțin regăsindu-i ritmul. Altfel spus, vom căuta să vedem cum anume s-au înlănțuit versiunile pe care le-a adoptat chestiunea democrației pentru a ajunge în punctul în care se află astăzi.

Am impresia că datele reținute în chip spontan pentru a fixa reperele fundamentale ale dezvoltării democrației sunt separate de mai bine de un secol și că ele rimează: e vorba despre 1848 și 1968.

1848 este anul *Manifestului Partidului Comunist*, al sângeroaselor zile de iunie pariziene în care Garda Națională și armata îi zdrobeau pe muncitorii răsculați din cauza închiderii atelierelor naționale. Pe scurt, este vorba despre explozia inaugurală a Problemei sociale, despre declararea războiului claselor, despre inițierea luptei de clasă.

Ce ne amintim din 1968 ? Am asistat, mulți dintre noi au și participat, la ultima văpaie a focului aprins în 1848. N-am uitat unanimismul marxist, reapariția burghezului la porțile uzinelor, revenirea mâinilor curate în atelier și

urcarea lui Sartre pe butoi, pentru a vorbi mulțimii. Tot atunci, ridiculizând revolta, Aron așeza în fața „revoluției intruvabile“ oglinda *Educației sentimentale* a lui Flaubert.

1848-1968 este, după mine, nucleul axial sau, dacă îmi e îngăduită expresia, cercul interior – *magma* – istoriei noastre moderne, în care *problema* democrației se numește *problema* socială. Marx este, de bună seamă, cel care formulează problema aceasta în modul cel mai amplu și cel mai radical.

Democrația nu și-a făcut totuși apariția în 1848. Încă din anii 1820, oamenii politici și observatorii o vedeau „curgând cu repeziciune“. De altfel, cea mai însemnată carte scrisă vreodată pe tema democrației a fost publicată în 1835, primul volum, și în 1840, cel de-al doilea. Tocqueville își construiește *Democrația în America* urmărind o dublă comparație: pe de o parte, cea dintre democrația franceză și democrația americană și, pe de alta, comparația dintre democrație în general și forma socială care a precedat-o și căreia Tocqueville îi spune „aristocrație“. Când anume începe democrația modernă? Ea se ivește o dată cu revoluția americană, adică în 1776, anul *Declarației de independență.* Cum poate fi definită

această perioadă „tocquevilliană“ a democrației ? Problema vremii era aceea de a actualiza, de a instituționaliza noul principiu de legitimitate, cel al suveranității poporului. În viziunea lui Tocqueville, marea diferență dintre democrația franceză și cea americană ținea de modalitățile acestei instituționalizări.

Cum anume se articulează cele două perioade ? Este dincolo de orice îndoială că perioada care se deschide în 1848 apare ca o respingere a învățăturii lui Tocqueville. Așa cum am amintit deja, pentru el, democrația însemna „egalitatea condițiilor“ Apariția problemei sociale impune constatarea că, în noua societate, nu domnește egalitatea condițiilor, ci o nouă *inegalitate* a condițiilor. Acesta este, exprimat în limbaj tocquevillian, sensul anti-tocquevillian al lui 1848. Omul politic Tocqueville ajunge ministru în clipa în care gânditorul politic

Tocqueville pare respins în chip decisiv.

1968 aduce revanșa lui Tocqueville. Printr-o ironie inversă celei din 1848, sub aparența unanimismului marxist, asistăm la sfârșitul problemei sociale și la reluarea interogației tocquevilliene despre democrație.

Această întoarcere la – sau a lui – Tocqueville a fost precedată de o critică nu atât a lui Marx, deși aceasta nu a

lipsit, cât a regimurilor care se reclamau de la el, altfel spus: o critică a „totalitarismului". Experiența totalitară e cea care impune reluarea, cu o anxietate sporită, a interogației tocquevilliene, a problemei puterii poporului și a modalităților sale de actualizare.

Dar oare „evenimentele din mai '68" pot fi interpretate în termeni tocquevillieni? Cred că da. În termeni tocquevillieni, mai '68 a fost o „explozie de blândețe", o explozie a „blândeții" democratice, o efervescență a sentimentului „asemănării" umane – a acelui „sentiment al asemănătorului" în care, așa cum am precizat, Tocqueville vedea nucleul activ și cauza intrinsecă a tuturor transformărilor care caracterizează viața democratică. Faptul principal constă în aceea că *distanța* dispare sau se reduce în chip decisiv. Guvernanții și guvernații nu mai sunt separați de „înălțimea" gaullistă; profesorii și elevii nu mai sunt despărțiți de disciplina „napoleoniană".

Dacă aceste observații sunt întrucâtva corecte, atunci trebuie spus că nucleul axial, sau cercul interior, marxist, cel al problemei sociale, este precedat și urmat – înfășurat – de un amplu și solid „strat" tocquevillian, dacă îmi e îngăduit acest termen din geologie. Așa se face că după 1968 democrația și-a regăsit întreaga legitimitate sau, mai

degrabă, a ajuns să dispună de un grad de legitimitate inedit. Atunci începe domnia unanimității democratice, o formă de unanimism atât de comunicativă, încât comunismul însuși, prin glasul lui Mihail Gorbaciov, și-a declarat inexistența.

Trăim încă în această perioadă tocquevilliană? Răspund pe dată: nu! Suntem pe cale să părăsim perioada tocquevilliană preocupată să instituționalizeze suveranitatea poporului și să reducă distanța socială. Ea a fost declarată deschisă în 1776. Putem să-i identificăm sfârșitul cu un eveniment care privește în primul rând Statele Unite, dar ale cărui consecințe au scos repede la iveală o divergență tot mai mare de orientare între Statele Unite și Europa: este vorba despre 11 septembrie 2001.

Ce anume definește perioada care se deschide cu această zi? Cum de-abia a început, sunt silit să recurg la conjecturi. Un fapt capital își face acum apariția tot mai clar. Ceea ce a fost pregătit pe ascuns și prin intermediul unanimismului democratic în ultimul deceniu al mileniului trecut a fost punerea în cauză în Europa, prin intermediul democrației sau ca efect al democrației ajunse la ultimele sale limite, a condițiilor de posibilitate a democrației, adică, pe de o parte, a statului suveran, iar pe de

alta, a poporului constituit, mai cunoscut sub numele de națiune. Tocqueville a descris pe larg și cu o finețe de neegalat în ce fel democrația reașeza toate relațiile umane, inclusiv relația fiecăruia cu el-însuși în interiorul statului-națiune, dar el nu a luat în serios transformarea substanțială și cu atât mai puțin dispariția acestei forme naționale. De altfel, ca om politic, el considera Franța singura sa preocupare și unica sa perspectivă. El era interesat de *puterea* poporului. Astăzi, pe noi ne preocupă tot mai serios problema *existenței* poporului. Și, în timp ce Statele Unite sunt pe picior de război și își sacrifică o bună parte din creditul mondial de care se bucură pentru ceea ce ele numesc „apărarea națională“, europenii, prinși la mijloc de drum între vechile lor națiuni și noua Uniune Europeană, se întreabă perplecși ce fel de viață comună își doresc să trăiască.

Cel de-al treilea cerc în care am intrat este, deci, cel în care se elaborează sau dispare forma politică de care depinde democrația. Îl invit pe cititor să-și imagineze trei cercuri concentrice dispuse pe axa timpului: primul cerc, cel al problemei sociale, are un diametru care leagă 1848 și 1968; al doilea cerc, cel al puterii sau al suveranității poporului, are un diametru situat între 1776 și 2001; în

sfârșit, cel de-al treilea cerc, al statului-națiune suveran, are un diametru care merge de la 1651 – data publicării *Leviathanului* în care Hobbes schița arhitectura statului modern – până la o dată pe care nu o putem preciza, data la care acest stat-națiune va lăsa locul unei alte forme politice, dacă acest lucru se va întâmpla vreodată.

Observațiile care urmează sunt o încercare de a surprinde cât mai clar cum anume funcționează resortul statului suveran. O asemenea încercare e urgentă, dacă ținem seama de evoluția diferită a națiunilor europene, unde resortul se destinde pe zi ce trece și, respectiv, a Statelor Unite, unde resortul tocmai a revenit la poziția inițială.

Avea dreptate Philippe Raynaud când sublinia faptul că înțelegerea inițială, fondatoare a statului modern, presupunea luarea în considerare simultan a drepturilor individuale și a puterii (sau a autorității) publice[1]. În zilele noastre,

[1] V. articolul său „Le droit, la liberté et la puissance. Portée et limites de la juridicisation de l'ordre politique", in *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXXVIII, no. 118, 2000, pp. 75-82.

drepturile au invadat întregul domeniu al reflecției și, ca să spunem așa, al conștiinței. Drepturile au rupt alianța lor cu autoritatea, devenind chiar adversarele implacabile ale acesteia. De la alianța dintre drept și putere s-a trecut la reclamarea unei puteri a dreptului, o putere a cărei manifestare empirică sau „fenomenală" poartă numele de „puterea judecătorilor". Întărirea dreptului în dauna puterii – mai precis, a puterii politice legitime – constituie cu siguranță un factor care determină, dar și șubrezește din ce în ce mai mult viața politică a națiunilor europene.

Protecția și, înainte de ea, recunoașterea drepturilor umane egale sunt strâns legate de edificarea statului suveran, așa cum scopul moral e legat de mijlocul său politic. Altfel spus: statul suveran este condiția necesară a egalității condițiilor. „Suveran" înseamnă, în acest context, că legitimitatea sa este, din punct de vedere calitativ, în mod intrinsec, în mod necondiționat, superioară oricărei legitimități ivite în ansamblul social. Statul suveran este în chip esențial superior tuturor superiorităților sociale, indiferent dacă acestea sunt întemeiate pe naștere, pe bogăție, pe competența intelectuală sau spirituală. Pe scurt: statul suveran scoate la iveală, *produce acest plan al egalității* – al egalității condițiilor, al egalității implicate în

condiția umană – fără de care noi toți, atâta vreme cât existăm și indiferent de dezacordurile noastre, nu putem concepe o viață comună decentă.

Problema care apare este de a ști de ce anume, în ultima perioadă, ne-am răzvrătit împotriva acestui prețios instrument. De unde provine apriga ostilitate arătată față de ceea ce este, din punct de vedere conceptual și politic, mijlocul necesar al scopului nostru mult-dorit, și anume egalitatea ? Trei sunt motivele pe care le voi discuta aici.

Încă de la începuturile elaborării conceptuale și politice a statului modern, s-a spus că acest instrument de neînlocuit al libertății noastre egale se putea întoarce împotriva ei cu tot atâta forță câtă legitimitate politică fusese concentrată în el. Trebuia să ne apărăm de apărătorul nostru. Acest scop a fost atins prin instalarea unor dispozitive propriu-zis *liberale*, în primul rând cu ajutorul separației puterilor. În acest sens, ostilitatea actuală la adresa puterii poate apărea ca prelungirea și radicalizarea unei temeri „liberale“ care a însoțit, din fericire, statul liberal încă de la nașterea sa.

Am spus adineauri că statul suveran era instrumentul libertății noastre egale. E drept însă că putem și, la limită, suntem obligați să ne debarasăm de un instrument, de în-

dată ce el și-a îndeplinit funcția. Când termini clădirea, demontezi, nu-i așa ?, schela. Statul suveran a constrâns și i-a forțat pe strămoșii noștri să adopte moravurile egalității. Aceste moravuri sunt, de generații încoace, asimilate, interiorizate. Ele au devenit, în țările noastre, un fel de a doua natură. Fiind „guvernați de moravuri" – cum spunea Montesquieu pentru a caracteriza politic Europa vremii sale – nu mai avem nevoie, credem noi, cei de astăzi, de instrumentul disproporționat numit statul suveran.

Al treilea motiv este, în zilele noastre, cel mai pertinent. Nu e vorba doar despre faptul că democrația abandonează instrumentul său altădată favorit sau se îndepărtează de el cu ingratitudine, ci este vorba și, sau mai ales, despre faptul că democrația *i se opune* de-acum în mod activ, în chip agresiv. Putem generaliza observația pe care am făcut-o în legătură cu respingerea „înălțimii" gaulliste și cu ștergerea sau reducerea distanțelor în mai '68. Democrația înțeleasă ca sentiment, un sentiment de-acum tot mai agresiv, al asemănării umane se îndreaptă împotriva ultimei Diferențe, care este pentru noi și cea dintâi, pentru că această Diferență – superioritatea statului față de societate – este condiția egalității și a asemănării. A existat o critică a statului modern, calificată

drept liberală sau conservatoare, care vedea în el un instrument al „nivelării“ democratice. Ei bine, iată că a sosit momentul ca nivelatorul să fie la rândul său nivelat! Nici o proeminență, excepție făcând poate cea mai modestă, nu mai trebuie să spargă monotonia patriei noastre uniforme.

Destituirea statului suveran ar putea fi ilustrată în fel și chip. Semnul cel mai expresiv al acestui proces este, însă, un fapt contemporan căruia nu i se acordă îndeobște multă atenție: e vorba despre abolirea pedepsei cu moartea în toate statele europene.

Abordez acest subiect doar pentru a-mi clarifica afirmațiile. Nu e ușor să ne întoarcem privirile către ceea ce repugnă instinctelor noastre. Știu foarte bine că Europa democratică a abolit pedeapsa cu moartea treptat și cu un entuziasm din ce în ce mai evident, după al Doilea Război Mondial. Astăzi, această abolire constituie, în ochii europenilor, expresia cea mai elocventă și mai prețioasă a identității și a valorilor lor proprii, prin opoziție cu alte regiuni ale lumii în care pedeapsa cu moartea este încă

aplicată, inclusiv, într-un chip ininteligibil pentru europeni, în mai multe state americane. Dar oare acest dezacord frapant între Europa și Statele Unite într-o problemă în legătură cu care acordul tuturor națiunilor democratice pare de la sine înțeles nu decurge tocmai din marea diferență politică dintre Statele Unite ale Americii și țările din Europa, și anume faptul că primele sunt încă un stat suveran sau un stat-națiune complet, în vreme ce celelalte nu mai sunt sau nu mai vor să fie state suverane și, fără îndoială, nici națiuni în sensul complet al termenului? Discut chestiunea pedepsei cu moartea exclusiv din această perspectivă politică foarte specifică, cea a raportului ei cu principiile statului suveran.

Să ne plasăm, deci, la începuturi sau chiar în punctul care le precede, luând în considerare „starea de natură" așa cum a fost aceasta concepută de către arhitecții statului modern, în primul rând de către Hobbes și Locke. Cel din urmă subliniază faptul că, în starea de natură, fiecare este *executorul* legii naturii. Altfel spus: în starea de natură, adică atunci când nu există superior legitim, când nu există stat, fiecare dintre noi are dreptul de a aplica pedeapsa cu moartea. Nimeni nu are acest drept, bineînțeles, decât în caz de legitimă apărare, dar, în condițiile

stării de natură, fiecare este propriul său unic judecător, judecătorul „suveran", fiecare judecă ce înseamnă legitimă apărare. Aceasta este situația originară, ce trebuie avută permanent în minte.

Într-o asemenea situație, în care fiecare este judecător al propriei sale legitime apărări, se ajunge cu repeziciune la războiul tuturor împotriva tuturor. Dacă nu se confundă de la bun început cu ea, starea de natură devine stare de război. Pentru a ieși din această stare de război, se cuvine și e suficient ca fiecare dintre noi să confere sau să lase unui terț, unui superior legitim – el devine legitim chiar prin această concesie – unui stat suveran dreptul exclusiv de a fi executorul legii naturii. Formula, frecvent citată, a lui Max Weber – statul modern se caracterizează prin „monopolul violenței legitime" – trimite la analiza, la observațiile lui Hobbes și Locke. În starea de

natură identificată în mod efectiv cu starea de război, pedeapsa cu moartea este omniprezentă. Ca să ne convingem, ne de ajuns să ne gândim la teribilele aproximări ale stării de natură din Libanul anilor 1975-1990 sau din Columbia ori Sierra Leone din vremurile mai apropiate de noi. În starea civilă, adică în starea în care există supunere față de un stat, pedeapsa cu moartea, pe care doar statul o

poate aplica, a devenit, cu o expresie a subtilului cititor al lui Hobbes care a fost Michael Oakeshott, „homeopatică". Maladia mortală e tratată cu *o mică doză* din același rău. Vreme de trei secole, aceasta a fost dreptatea noastră politică.

În ultima vreme, așa cum am notat mai sus, toate țările europene au abolit pedeapsa cu moartea. De ce? Las deoparte toate motivele etice, religioase, sociale sau penale, chiar dacă ele sunt însemnate, și discut doar termenii politici ai problemei înfățișate. Argumentul politic împotriva pedepsei cu moartea poate fi formulat în felul următor: omorârea unei ființe umane nu se justifică decât în cazul legitimei apărări; această justificare nu poate fi valabilă pentru stat, mai ales pentru statul modern, o imensă instituție colectivă a cărei viață nu este amenințată de crimele și delictele pe care trebuie să le judece și să le pedepsească; prin urmare, statul nu are dreptul să omoare pe nici unul dintre cei care alcătuiesc societatea, oricât de criminal ar fi acesta. Acest argument este foarte puternic. În opinia mea, el se află la baza celui mai popular argument împotriva pedepsei cu moartea, și anume acela potrivit căruia membrii societății nu ar putea *să se poarte* precum asasinul, adică pedepsindu-l cu moartea, căci i-ar *semăna*. În orice caz, ar-

gumentul politic este necesar pentru a susține argumentul moral: îmi pot, într-adevăr, îngădui să nu „semăn" cu asasinul doar pentru că statul este cât se poate de diferit de asasin, ca și de victimă, fiind invulnerabil și „nemuritor". În absența unui asemenea stat, aș fi obligat să „semăn" cu asasinul ca să mă apăr de el – ca să mă apăr în mod legitim, pentru că ne-am afla astfel în starea de natură.

Argumentul este puternic, dar el își trage probabil forța din forța statului. Mai exact: el tinde să atribuie statului mai multă forță decât deține și decât ar putea deține, neglijând schimbul vital și moral stabilit între membrii societății și stat, schimb care constituie principiul legitimității și al forței statului. Statul îmi cere – mai mult chiar: îmi impune – nu numai să nu îmi fac dreptate singur, ci și să renunț la legitima apărare, cu excepția unor cazuri precis circumscrise. Înainte chiar de a ne constânge, statul ne educă să ne abținem de la toate aceste gesturi, demersuri sau dispoziții cu ajutorul cărora în starea de natură ne pregăteam să ne apărăm. El ne educă să ne dezbărăm de protecțiile noastre naturale și să-i acordăm încredere pentru ca el să ne apere în locul nostru. Ne cere un sacrificiu enorm și o imensă credință. Atunci când este săvârșită o crimă sau un delict foarte grav, sacrificiul

nostru pare a fi zadarnic, iar încrederea noastră – trădată, iar statul suferă o diminuare de legitimitate, exact în măsura în care a fost lipsit de forță. Majoritatea europenilor consideră că statul care pedepsește cu moartea își agravează slăbiciunea și simultan își pierde din legitimitate, întrucât „se coboară la nivelul asasinului", întorcându-ne astfel și pe noi în starea de natură.

Argumentul împotriva pedepsei cu moartea se rezumă la următoarele: pedepsind cu moartea, statul ne întoarce în starea de natură, cu toate că el era destinat să fie instrumentul care ne eliberează de ea. Crimele pe care n-a fost în stare să le prevină sunt însă tocmai proba că nu am ieșit cu totul din starea de natură. Iar atâta vreme cât vor exista morți violente produse de semenii noștri, nu vom ieși din această stare. Dacă statul respinge pedeapsa cu moartea invocând o obiecție de conștiință, atunci el îl protejează pe cât posibil pe criminal de cel pe care n-a 37
fost în stare să-l protejeze, punând în scenă ieșirea definitivă din starea de natură, pe care e incapabil să o desăvârșească. Pretinzând însă că părăsește în chip definitiv natura, el se separă de cea mai profundă sursă a legitimității sale: cum va putea oare statul să-mi ceară, fără să mă nedreptățească în chipul cel mai profund, să îmi risc viața

ca să îl apăr, după ce el a stipulat ca principiu constituțional că nu-l va pedepsi cu moartea nici măcar pe cel mai odios criminal ?

În acest context își găsește lămurirea și noua doctrină a Bisericii catolice referitoare la pedeapsa cu moartea. Principiul ultim al învățăturii romano-catolice a rămas neschimbat. El rezidă în supunerea, care trebuie să fie completă, față de porunca „să nu ucizi !". Iată de ce Biserica, inclusiv în vremurile în care își exercita fără pic de reținere puterea asupra sufletelor, a refuzat să-i condamne la moarte ea-însăși pe cei care, în ochii ei, meritau să moară : ea îi încredința „brațului secular", o procedură a cărei rafinată delicatețe îi provoca lui Joseph de Maistre lacrimi de înduioșare. Ceea ce ea își interzicea să facă era recunoscut ca legitim în principiu, dacă autorul era autoritatea politică legitimă. Aceasta era o modalitate prin care se recunoștea validitatea instituției politice, o creație strict umană, care domnește asupra trupurilor și pentru acestea și care poate, în consecință, să pronunțe moartea trupului, tot așa cum Biserica domnea asupra sufletelor și pentru ele și putea, deci, să pronunțe moartea sufletului, întrucât ceea ce ea legase pe pământ ar rămâne legat în ceruri.

De ce și-a schimbat, în vremea din urmă, Biserica, dacă nu învățătura[1], cel puțin regulile aplicării acesteia[2] și a început să reclame cu insistență și chiar cu vehemență ca statele să renunțe la un drept pe care Biserica li-l recunoștea dintotdeauna ? Printre numeroasele motive care ar putea fi avansate, există unul ce ține de marea politică pe care ar trebui să-l avem în vedere. Biserica nu poate renunța la exercitarea „puterii sale indirecte“ asupra ordinii politice. La Conciliul Vatican II, ea a acceptat însă principiul libertății religioase. Din acea clipă, mijloacele „puterii sale indirecte“ trebuie să devină însă din ce în ce mai indirecte. Iar dacă Biserica nu își mai arogă dreptul de a acționa în chip pozitiv asupra statelor în numele autorității sale divine, îi

[1] „Conservarea binelui comun al societății necesită zădărnicirea puterii de a face rău a agresorului. Din această pricină, învățătura tradițională a Bisericii a recunoscut ca întemeiate dreptul și datoria autorității publice legitime de a aplica pedepse proporționale cu gravitatea delictului, fără a exclude, în cazuri de o gravitate extremă, pedeapsa cu moartea“, *Catéchisme de l'Église catholique*, art. 2266, Paris, Mame-Plon, 1992, p. 463.

[2] „Dacă mijloacele nesângeroase sunt suficiente pentru a apăra viețile umane împotriva agresorului și pentru a proteja ordinea publică și securitatea persoanelor, autoritatea se va limita la aceste mijloace, pentru că ele corespund mai bine condițiilor concrete de realizare a binelui comun și sunt în mai mare măsură conforme cu demnitatea persoanei umane“, *ibid.*, art. 2267, p. 464.

rămâne posibilitatea de a eroda autoritatea acestor corpuri politice cărora oamenii li s-au devotat vreme de secole, până într-acolo încât ei au preferat să le salveze cu orice preț, inclusiv cu prețul sufletelor lor. Biserica este, prin urmare, coerentă atunci când respinge pedeapsa cu moartea și în același timp adoptă o poziție generală din ce în ce mai „pacifistă", consolidându-și în mod considerabil doctrina tradițională. Ea propovăduiește astfel dezarmarea atât internă, cât și externă a statului secular. Se poate oare spune că, prin aceste noi învățături, Biserica Romei nu face decât să continue, în condiții noi, lupta dintre sacerdoțiu și imperiu ? Doar cine neglijează în chip absolut jocul maselor spirituale nu vede în ce măsură „secularizarea" își schimbă înfățișarea și poate chiar și sensul pentru Biserică, acum, când secularizarea afectează corpurile politice la fel de mult sau chiar mai mult decât Biserica, acum, când statul secular este el însuși secularizat.

Vorbeam mai sus despre sacerdoțiu și despre imperiu. De fapt, respingerea vehementă de către Biserică a pedepsei cu moartea, ca și pacifismul său accentuat o plasează într-o opoziție spirituală amplă și solidă față de „imperiul american" Se cuvine, de aceea, să luăm în

seamă atitudinea americană față de pedeapsa cu moartea, atât de diferită, așa cum am spus deja, de atitudinea europeană. Acest contrast ne obligă să luăm în considerare fenomenele din cadrul celui de-al treilea cerc, fenomenele legate de statul-națiune, căci el nu este inteligibil din perspectiva celui de-al doilea cerc, cel al analizei tocquevilliene. Așa cum am văzut, Tocqueville explica progresele „blândeții" democratice invocând sentimentul crescând al asemănării umane. Nu există, deci, dacă îmi este îngăduit să mă exprim așa, nici o rațiune democratică pentru ca Statele Unite și Europa să se situeze la o distanță prea mare pe scala compasiunii[1]. Cum anume poate fi explicat ceea ce pare a fi un blocaj al progresului

[1] Presupun aici că abolirea pedepsei cu moartea reprezintă un progres al „blândeții" și al „compasiunii" Aceste dispoziții sau afecte, ca și altele conexe, cer o analiză minuțioasă, pe care n-o pot face aici. Ne temem în principiu de „bunele noastre sentimente", dar, din câte se pare, nu și de compasiune. În orice caz, compasiunea, care refuză pedeapsa cu moartea, acceptă în schimb fără prea mari dificultăți pedepsele cu închisoarea interminabile, inclusiv în temnițe de maximă siguranță. Închisoarea este acel *supliciu* pe care refuzăm să-l vedem și să-l numim ca atare. Ceea ce ni se pare insuportabil este atingerea *vizibilă* adusă integrității corpului. Chiar și în Statele Unite, se caută reducerea pe cât posibil a vizibilității acestei atingeri aduse integrității corpului, recurgându-se, în aplicarea pedepsei capitale, la injecții letale.

blândeții democratice, dacă nu chiar un recul, în Statele Unite, adică în țară-mamă a democrației ? Iar asta se întâmplă în condițiile în care Statele Unite rămân în avangarda națiunilor, prin sensibilitatea lor democratică de o extremă vigilență, îndeosebi în privința egalității dintre sexe. Cum se explică această excepție – o excepție între țările democratice și o excepție în interiorul vieții democratice americane –, reprezentată de aplicarea pedepsei cu moartea și, la modul mai general, cum se explică ușurința cu care americanii recurg la această pedeapsă sau chiar entuziasmul lor punitiv ?

Explicația este următoarea: țara tocquevilliană prin excelență nu a abandonat matricea hobbesiană a statului-națiune occidental. Avem de-a face aici cu un paradox sau chiar cu un soi de mister istoric, întrucât Statele Unite s-au născut tocmai în urma unei rupturi de suveranul de la Westminster[1]. În orice caz, în Statele Unite de astăzi legătura dintre legitimitatea statului pedepsitor și experi-

[1] V. Peter SLOTERDIJK, „Funcția îndeplinită de teamă în politică este împărtășită de americani și de arabi; nici unii, nici ceilalți nu au cunoscut vreodată castrarea hobbesiană – adică supunerea orgoliului sălbatic al cetățeanului față de suveranitatea statului", in Peter SLOTERDIJK et Alain FINKIELKRAUT, *Les Battements du monde*, Paris, Pauvert, 2003, p. 99.

ența stării de natură niciodată depășite este nu doar menținută, ci chiar întărită în ultima perioadă, cu mult înainte de atacurile din 11 septembrie. Recunoașterea generală a legitimității pedepsei cu moartea[1] merge în Statele Unite mână în mână cu revendicarea foarte răspândită a dreptului fiecărui cetățean de a purta armă pentru legitima sa apărare. Europenii cred că au de partea lor logica hobbesiană și le spun americanilor că e contradictoriu să vrei să continui să exerciți un drept care a fost în principiu concedat statului. Americanii răspund că, întrucât riscul morții violente produse de semeni nu dispare niciodată în chip complet, dreptul legitimei apărări nu dispare nici el cu totul, portul de armă fiind „manifestarea" acestui drept. Să recunoaștem că europenii și americanii pot să se reclame cu egală îndreptățire de la marele arhitect al statului suveran. Dar în vreme ce europenii

[1] Știu că această recunoaștere este departe de a fi unanimă. De câțiva ani încoace, s-a născut o mișcare destinată să tempereze acest entuziasm punitiv care, mai ales în unele state din Sud, este însoțit în mod natural de o dezinvoltură accentuată în administrarea probelor. Dacă influența blândeții democratice continuă încă să se facă simțită cu claritate, inclusiv în considerațiile Curții supreme, mi se pare totuși că în America zilelor noastre ceea ce se contestă nu e atât principiul pedepsei cu moartea, cât condițiile în care el e aplicat.

gândesc și acționează ca și cum statul suveran și-a îndeplinit funcția atât de bine încât poate fi așezat de-acum în magazia cu lucruri vechi, americanii au sentimentul că trăiesc încă într-o situație care impune acest accesoriu.

2. Națiunea

Distrugerea turnurilor gemene din Manhattan pe 11 septembrie 2001 reprezintă pentru majoritatea dintre noi nu doar punctul de plecare al unei serii de evenimente care altfel nu s-ar fi produs și care se vor înlănțui încă un timp nedefinit, dar și catastrofa inaugurală a unei epoci noi. Este de la sine înțeles că acest sentiment așa-zicând unanim lasă cu repeziciune locul unor dezacorduri foarte aprinse asupra cauzelor și sensului acestui eveniment, ca și asupra caracteristicilor vremurilor care vin. Nu pot face altceva decât să încerc să explicitez, dacă nu primul meu sentiment, cel puțin primul meu gând după producerea groaznicului eveniment.

Informația cea mai tulburătoare pe care ne-a adus-o 11 septembrie nu a fost, în opinia mea, revelarea paroxistică a terorismului ca fenomen major, ci mai degrabă faptul că

omenirea de astăzi este marcată de *separații* mult mai profunde, mult mai severe decât se credea. Dintr-o dată, era răsturnat tot ceea ce crezusem că știm despre tendințele principale și vocația omenirii contemporane, tendințe de lungă durată care ar fi condus-o în chip irezistibil, credeam noi, către o unificare tot mai pronunțată, pe care căderea Zidului Berlinului părea să o fi făcut neîndoielnică și, ca să zicem așa, la îndemâna noastră. Evenimentele din 11 septembrie au dat la iveală existența unui alt zid, impenetrabilitatea reciprocă a comunităților umane, în ciuda prodigioasei și mereu sporitei facilități a comunicațiilor.

Cu câtă ușurință se vorbea înainte de 11 septembrie despre „diferență“ și despre „dreptul la diferență“ ! Diferențele la care se făcea referire nu puteau fi decât superficiale, ușor de integrat în sânul unei omeniri unificate, căreia ele îi însuflețeau strălucirea... O viziune estetică, ce zic eu ?, o viziune turistică despre lucrurile omenești ! Am fost dintr-o dată readuși la realitatea politică : într-adevăr, indiferent de dimensiunile și de celelalte caracteristici ale lor, comunitățile umane se vădeau a fi compacte, închise, greu penetrabile, dotate fiecare în parte cu o perspectivă proprie și capabile să își integreze membrii cu o asemenea profunzime, încât instrumentele comode și plăcerile

comunicative ale vieții moderne nu pot suscita, la intersecția lor, o viață efectiv comună.

Faptul că teroriștii proveneau, în majoritatea lor, din Arabia Saudită, un prieten intim, dacă pot spune așa, al Statelor Unite, faptul că ei au transformat în arme ucigașe avioane de linie, adică mijlocul de comunicare cel mai în măsură să reunească oamenii într-o rețea la scară planetară, faptul că au ales să distrugă cele mai glorioase simboluri ale comerțului mondial situate în inima capitalei lumii – toate aceste împrejurări, nicidecum anecdotice, confirmau faptul că instrumentele cele mai perfecționate ale comerțului și ale comunicării rămân străine de viața popoarelor, fiind departe de a le putea reuni, așa cum spera sau estima opinia liberală și progresistă încă din secolul al XVIII-lea. Pe scurt: prin ea-însăși, comunicarea nu produce comunitate.

Iluziile noastre – liberale și progresiste – referitoare la puterile comunicării au ceva irezistibil. Ele se întemeiază, de altfel, pe definiția cea mai convingătoare și cea mai venerabilă a omului ca „animal deținător al logos-ului". Așa cum spunea Montaigne, „nu suntem oameni și nu trăim în comunitate decât prin intermediul vorbirii". Și atunci,

cum să ne așteptăm ca o circulație din ce în ce mai largă și mai rapidă a tuturor cuvintelor să producă altceva decât lărgirea și aprofundarea comunității umane?

E aici ceva echivoc. Legătura dintre comunitatea umană și cuvânt este foarte puternică, dar nu e simetrică, întrucât cei doi termeni nu sunt egali. Nu cuvântul produce comunitatea, ci comunitatea produce și întreține cuvântul. Deși există tot felul de comunități și, prin urmare, tot felul de cuvinte, toate cuvintele își găsesc sălaș în comunitatea politică, adică în cetate. Viața umană se desfășoară între proză și poezie, între proza utilității și poezia nobleții și a grandorii, și își găsește ordinea prin intermediul dreptății, care este opera propriu-zisă a omului politic. Comunitatea politică este cea care reunește și face să răsune toate registrele cuvântului, orice comunicare veritabilă întemeindu-se pe această scară armonică. Puterea instrumentelor de comunicare, și în special cea a unei limbi unice comune, este îndeobște supraestimată în chip irațional. Chiar dacă mâine am vorbi cu toții engleză, n-am face astfel un pas către unitate. Purtătorii de cuvânt israelieni și palestinieni, ca și diplomații indieni și pakistanezi vorbesc, cred eu, o engleză foarte corectă. Instrumentul unei limbi comune nu produce de la sine comunicarea.

Comprehensiunea reciprocă presupune împărtășirea unei comunități politice sau cel puțin apartenența la niște comunități ale căror regimuri politice și experiențe colective sunt apropiate. Știm, de altfel, că această condiție necesară este departe de a fi suficientă. Națiuni cu regimuri și experiențe înrudite s-au aflat, o știm bine, adeseori în război!

Noi, europenii, ar trebui să fim în mod particular conștienți de caracterul politic al cuvintelor. Limbile europene sunt, se spune, „limbi naționale". Afirmația este adevărată dacă înțelegem prin „națiune" un corp *politic* de o anumită specie. Într-adevăr, limbile noastre nu trimit în mod principal la o inefabilă origine pierdută sau la o serie de experiențe incomunicabile, ci mai întâi de toate la o istorie politică inteligibilă în mare măsură, la care avem acces tocmai datorită familiarității cu limba în care este exprimată aceasta. Limbile noastre nu exprimă o sublimă esență „culturală", adică apolitică sau metapolitică, ci istoria regimurilor noastre politice corespondente. Racine și Shakespeare... Pe cursorul istoric, un poet indică în fiecare țară momentul politic în care națiunea a devenit conștientă de sine, aflându-și forma așa-zicând definitivă. El actualizează puterile limbii și simultan le determină cantitatea și calitatea. Franceza este o limbă de curte atât

de fermă în articulațiile sale abstracte, încât va deveni în chip oarecum natural limba unei republici pedagogice și vorbărețe, o limbă a narațiunii care preferă semnul lucrului, o limbă a inflexiunilor infime și fermecătoare. Engleza este o limbă barbară, ridicată foarte devreme la cel mai înalt grad de expresivitate sclipitoare de către cel mai mare poet din Europa, dotată cu suficientă simplitate și forță pentru a deveni ulterior limba utilității, o limbă a imitației în care se ghicește încă strigătul animalului, așa cum se poate verifica în mod curent în Camera Comunelor. Limbile noastre europene – am evocat aici doar două, cele mai familiare mie – sunt distilatele admirabile produse în cel mai mare sintetizator al vieții europene, și anume în statul-națiune.

Statul-națiune a fost pentru Europa modernă ceea ce a reprezentat cetatea pentru Grecia antică: producând *res publica*, el a fost sursă a unității și, în consecință, a dat sens și viață. Deși există excelente lucrări istorice pe această temă, compararea celor două forme politice – statul-națiune și cetatea – poate scoate la iveală concluzii demne de a fi subliniate. Merită observat faptul că doar cetatea și statul-națiune au fost capabile să realizeze, cel puțin în faza lor democratică, unirea intimă a *civilizației* și a *libertății*.

Au existat mari imperii *civilizate*, dar chiar și în zilele lor cele mai blânde, ele au ignorat libertatea. Viața triburilor, în general viața numită „primitivă“, implică o formă foarte specială de libertate, dar ignoră blândețea și șarmul civilizației. Voi discuta aici doar forma statului-națiune, abandonând, cu mare regret, problema cetății.

Familiaritatea hrănește disprețul. În orice caz, noi, cei de astăzi, nu mai suntem în stare să apreciem ce anume a realizat statul-națiune european în dezvoltarea sa istorică. A fost vorba despre o întreprindere foarte îndrăzneață, una care a necesitat o mobilizare, inedită prin intensitatea și, mai ales, prin durata și diversitatea registrelor sale, a resurselor sufletești nu numai ale conducătorilor și inspiratorilor săi, ci și, ca să zicem așa, ale tuturor cetățenilor. A fost vorba despre extinderea vieții civice, a „vieții în libertate“, care era, în cel mai bun caz, privilegiul unei minorități, la comunități alcătuite din nenumărați oameni. A fost vorba despre guvernarea unor mari ansambluri de oameni care rămâneau liberi.

Disprețuirea acestei istorii are, la drept vorbind, cauze mai specifice și, dacă îmi este îngăduită expresia, mai acute decât familiaritatea și obișnuința. Suntem separați de istoria noastră politică prin cortina de foc a anilor

1914-1945. Înainte de ea, e plasată o istorie vinovată, întrucât culminează cu tranșeele din Eparges și rampa de la Auschwitz. După ea, iată-ne renăscuți, nebotezați și neconvertiți, în mantia albă a unei democrații în sfârșit pure, adică *non-naționale*, al cărei unic program este de a-și păstra inocența. Trebuie să depășim cortina de foc. Se cuvine să încercăm să deslușim continuitatea istoriei europene, în loc să presupunem că am ieșit acum cincizeci de ani – adică, să spunem, în momentul formării primelor instituții europene – din îndelungate veacuri de păgânism național. Aș vrea să contribui, fie și sumar, la acest efort.

Indiferent ce interpretare îi dăm, nu putem decât să admirăm, în cele două sensuri ale termenului, durata lungă a statului-națiune european. Atenți la capcanele rememorării istorice și luând în seamă avertismentul lui Aron referitor la ceea ce Bergson numea „iluzia retrospectivă a fatalității", suntem totuși obligați să acceptăm un soi de evidență: națiunile noastre sunt, în majoritatea lor, recognoscibile pe o durată de cel puțin șapte sau opt secole. Vorbeam adineauri despre limbă: cine a vorbit franceza mai bine decât Ioana d'Arc în fața judecătorilor săi? Cum se explică această durată lungă? Cum a fost posibilă

continuitatea națiunilor dincolo de și în pofida enormelor transformări și răsturnări istorice pe care le-au traversat ele? Aceasta este una dintre cele mai tulburătoare enigme istorice. În orice caz, putem observa că națiunile europene au fost capabile să inventeze, de la un secol la altul, instrumente politice inedite, care au permis continuarea aventurii. Atunci când dispozitivul politic, și, legat de el în chip indisolubil, dispozitivul social și moral, păreau să-și epuizeze resursele, când „ar fi trebuit" să se pietrifice, să decadă sau să se descompună, europenii au găsit soluții mărețe și îndrăznețe, construind arcade enorme peste abisul timpului. Nu voi menționa aici decât câteva. În loc să se imobilizeze într-o „feudalitate" întemnițată în dominațiile locale, ei au construit straniul paradox, descris în mod admirabil de către Bodin, al unui suveran absolut care-și exercita autoritatea asupra unor supuși liberi. După ce această formulă și-a epuizat virtuțile în construcția unor monarhii bine administrate și foarte civilizate, dar private de o constantă libertate politică, ei au instituit un artificiu la fel de improbabil, guvernarea reprezentativă.

Statul suveran și guvernarea reprezentativă sunt cele două mari artificii care le-au îngăduit unor enorme mase de oameni să trăiască în civilizație și libertate. Trăim încă

în limitele acestui dispozitiv. Cu toate acestea, catastrofa Războiului de Treizeci de Ani din ultimul secol l-a modificat în mod profund. Este greu să descrii un proces aflat în curs. Aș spune doar atât: statul este din ce în ce mai puțin suveran, iar guvernarea – din ce în ce mai puțin reprezentativă. Instrumentele politice ale națiunii democratice sunt din ce în ce mai funcționale și din ce în ce mai puțin politice. Artificiile politice sunt, dacă pot spune așa, tot mai artificiale, îndepărtându-se pe zi ce trece de evoluțiile naturale ale sufletului cetățenilor. Ce s-a întâmplat?

Trebuie să remarcăm mai întâi că aceste două articulații ale dispozitivului nostru sunt strâns legate una de cealaltă, în sensul că statul suveran poate să nu fie reprezentativ, în vreme ce guvernarea reprezentativă presupune statul suveran. Relația este adevărată din punct de vedere cronologic, deoarece, așa cum se știe, statul suveran a precedat guvernarea reprezentativă. Richelieu îl precede pe Gambetta! Relația este adevărată și din punct de vedere logic, și politic. Am putea vorbi mult despre

această chestiune, dar ne vom mulțumi să notăm că doar statul suveran este capabil să definească și să instituie simultan locul abstract al „reprezentării naționale" și ceea ce am numit planul egalității cetățenilor, fără de care nu este posibilă reprezentarea democratică. În absența suveranului, corpul politic tinde în mod necesar către o formă sau alta de dominație oligarhică. Altfel spus: nu există reprezentare fără suveranitate.

Dar ce am văzut? Ce am făcut? La sfârșitul celor treizeci de ani teribili, am început construcția a două noi mari artificii, a unuia care a restrâns în chip radical, dacă nu cumva chiar a anulat suveranitatea și, în consecință, reprezentarea, în vreme ce celălalt a schimbat în mod direct sensul reprezentării.

Primul artificiu este, desigur, construcția europeană. Nu putem reface aici toate etapele pe care le-a parcurs și nici nu putem analiza mecanismele ei. Cred totuși că ne este îngăduit să spunem că, în cei circa 50 de ani ai dezvoltării sale, construcția europeană și-a schimbat în mod profund sensul. Ea a început ca o întreprindere comună a vechilor națiuni europene, în primul rând a Franței și a Germaniei, pentru a pune capăt unui secol de rivalități demoralizante și de războaie devastatoare și pentru a

deschide un viitor decent care, fără a semăna cu trecutul, urma să prelungească viețile naționale, pentru a converge eventual, însă mult mai târziu, într-un corp politic inedit. Nimic din toate acestea nu era cert și lipsit de ambiguități, dar proiectul oferea unor națiuni epuizate de război o perspectivă și, ca să zicem așa, un suflu fără de care ele nu s-ar fi redresat așa de repede cum au făcut-o, fără de care, altfel spus, n-ar fi existat nici „miracolul german", nici „miracolul italian", nici o reconstrucție franceză atât de rapidă (căci în Franța, prin lege, nu există miracol!)

Ani de-a rândul, națiunile noastre și Europa s-au dezvoltat împreună. De la un punct încolo, un punct ce nu poate fi stabilit cu ușurință și, de altfel, nici nu trebuie fixat cu precizie, dar care poate fi desemnat în chip comod ca „momentul Maastricht", întreprinderea europeană a cunoscut o mutație decisivă. Instrumentul s-a desprins de corpurile politice naționale. Artificiul a dobândit o viață proprie. „Europa" s-a cristalizat într-o Idee dotată cu o legitimitate superioară oricărei alteia și cu mecanisme instituționale capabile să recompună toate aspectele vieții europenilor. Aceștia au devenit captivi ai unei „finalități fără țintă", care nu mai avea sens politic și al cărei unic viitor era o extindere nedefinită pe care nimeni nu mai

știa nici unde și nici cum o mai poate opri. Acesta este punctul în care ne aflăm.

Al doilea artificiu este statul-Providență. Complexitatea aspectelor sale nu este ușor de descâlcit. Pe de o parte, este neîndoielnic faptul că statul-Providență constituie o extindere și o perfecționare a guvernării reprezentative sau, mai curând, a statului reprezentativ. Grație lui, democrația reprezentativă a reușit să includă în sânul ei clasa muncitoare, care amenința cu secesiunea. Muncitorii și, la modul mai general, „păturile populare" s-au instalat comod în acest regim mai amplu. A fost domolită astfel și dorința lor de a schimba regimul, dorința lor de a edifica un regim inedit care să fie „al lor". Simultan, reprezentarea își schimbă sensul sau pierde o parte din el. Garantarea de către stat a „drepturilor sociale", însoțite de prestațiile corespunzătoare, tinde să abolească ceea ce se numea până atunci, atât de sugestiv, „condiția muncitorească" Nu mai există diferențe de „condiție" atunci când toți cetățenii, deținători egali de drepturi civile și politice, devin „îndreptățiți" ai statului, care le arată o solicitudine în principiu egală în privința „nevoilor lor sociale" Nu mă interesează să stabilesc acum dacă acest

incontestabil progres social a avut drept preț un anumit declin al responsabilității individuale și chiar sociale. Dezbaterea dintre liberali și socialiști pe această temă nu ne privește. Ceea ce mă interesează este exclusiv jocul paradoxal, așa cum e el adeseori, al reprezentării.

Paradoxul despre care vorbesc poate fi înfățișat aproximativ în felul următor: vitalitatea procesului reprezentativ presupune că poporul care trebuie reprezentat, în diversitatea componentelor sale, există și dorește să existe independent de reprezentare și, prin urmare, de statul reprezentativ. Pentru a fi reprezentat, trebuie mai întâi să fii. Pentru a fi cu adevărat, trebuie să exiști având o „condiție" independentă de reprezentare. Dorința de a fi reprezentat presupune, conține în ea însăși, dacă pot spune așa, refuzul de a fi reprezentat sau repugnanța ori reticența de a fi reprezentat. Proletariatul cerea să fie reprezentat la nivelul instanțelor politice superioare și finalmente a guvernării națiunii, organizându-și în același timp autonomia sa de „clasă" față de societatea și de statul burghez. El se temea foarte tare de statul căruia îi cerea recunoașterea. Oare nu era vorba despre aceiași proletari, despre aceleași organizații muncitorești, unele reformiste, altele revoluționare sau sindicalist-revoluționare? Ba da,

dar ce contează!? Ceea ce ne interesează aici este dispozitivul reprezentativ, ambiguitatea intrinsecă mecanismului său, independent, deci, de „voințele subiective" ale diverselor grupuri. Sunt tentat să spun că nu există o bună reprezentare politică, o reprezentare politică vie decât dacă ea este dobândită atât împotriva statului insuficient reprezentativ, cât și împotriva repugnanței sau a reticenței fiecărei părți a poporului de a fi reprezentată sau de a avea încredere în reprezentanții săi. Este de la sine înțeles că perioada pe care o evoc – Franța secolului al XIX-lea și a primei părți a secolului al XX-lea – este plină de frământări sociale și politice de care suntem cu toții bucuroși că am scăpat. Este de la sine înțeles că atunci cetățenii erau adeseori furioși că sunt „atât de prost reprezentați". Aceste pasiuni alcătuiau însă viața, uneori periculoasă și care putea bascula în afara democrației, a unui regim politic efectiv reprezentativ.

Trăim într-un regim care este sensibil diferit. Așa cum am spus, unui dispozitiv articulat pe raporturile dintre părțile unui popor ce-și trăiau în chip diferit condiția și reprezentarea, i se substituie în mod progresiv un stat a cărui misiune constă în garantarea drepturilor, nu doar a drepturilor „liberale" de proprietate și de libertate a acțiunii, ci și

a „drepturilor sociale“, a „drepturilor-creanțe“. După o perioadă de tranziție – care acoperă, în mare, *les Trente Glorieuses* – în care cetățenii, din pricina remanenței luptei de clasă, au fost mai degrabă „bine reprezentați“, am intrat într-o eră de „nefericită reprezentare“ de un tip nou. Cetățenii se plâng cu toții de reprezentanții lor, în general de clasa politică. Cu cât această clasă se străduie să își manifeste „proximitatea“, înțelegerea, compasiunea față de cetățeni, cu atât o sancționează aceștia mai sever.

Parțial, nemulțumirea ține, desigur, de perspectivele economice care trezesc anxietatea. În același timp, bogăția globală a societăților noastre continuă să sporească, iar indicatorii – în primul rând, sănătatea și longevitatea indivizilor – nu sugerează nici o degradare obiectivă a „stării noastre generale“. Nu cred că șomajul și precaritatea sunt suficiente pentru a explica alienarea crescândă a cetățenilor.

Mai însemnată este, de bună seamă, pierderea capacității reprezentative a dispozitivului politic. În cazul particular al Franței, ea are cauze instituționale sau care țin de moravuri politice precum „coabitarea“. Dar am impresia că răul are o cauză mult mai profundă. Prin nemulțumirea de a fi prost reprezentat se exprimă, de fapt, angoasa de a nu mai fi reprezentabil – de a nu mai fi un popor sau de a fi din ce

în ce mai puțin un popor, în sensul social sau național al termenului. Articularea socială, ca și articularea națională a poporului sunt pierdute sau pe cale de a se pierde. Limba o dovedește. Nu se mai vorbește despre „proletari“, nu mai există nici măcar „pături populare“, ci doar „excluși“, adică doar cei care, așa cum se spune, „au scăpat prin plasa protecției sociale“. Ceea ce altădată constituia poporul sau o parte a lui, ceea ce constituia o „condiție“ socială precis determinată a devenit o agregare statistică sau administrativă lipsită de sens pentru colectivitate și, înainte de toate, pentru persoanele direct interesate. Mizeria este aceeași, dacă nu și mai rea, dar ea nu mai reprezintă decât un rateu al mașinăriei sociale. Așa se explică eforturile – patetic de zadarnice – depuse pentru a constitui un „partid al șomerilor“ sau o „reprezentare a șomerilor“. De-a lungul evoluției democrației noastre, diferitele părți ale corpului națiunii au intrat rând pe rând în dispozitivul reprezentativ. Nici una nu mai este exclusă, excluderea fiind astăzi doar de ordin individual. Nu mai există, altfel spus, „rezervă socială“, nici independență socială – independență „de clasă“ – pentru a hrăni o dorință efectivă de reprezentare. Degeaba strigă individul în direcția reprezentanților săi! El nu capătă în schimb decât ecoul singurătății sale exasperate.

Decorul a rămas același, iar noi alegem în continuare tot felul de reprezentanți, dar am ieșit aproape complet din regimul reprezentativ. Articulării statului suveran și a guvernării reprezentative în cadrul unui popor constituit în națiune i s-a substituit un stat care înțelege să garanteze cât mai complet posibil „drepturile umane“ ale membrilor societății. Un stat ? Avem oare nevoie de un stat pentru așa ceva ? Statul este cel mai adecvat instrument pentru a asuma această funcție ? O administrație regională sau europeană, ori – de ce nu ? – o agenție privată n-ar putea face treaba mai bine ? N-ar trebui ca guvernarea reprezentativă să fie înlocuită cu guvernanța democratică ?

Înlocuirea guvernării cu guvernanța în limbajul curent al oamenilor politici și deopotrivă al cetățenilor trădează ambiguitatea înclinațiilor noastre față de democrația de azi. Termenul „ambiguitate“ este, de altfel, foarte blând. Este vorba mai degrabă despre o confuzie sau chiar o contradicție a sentimentelor noastre politice.

Pe de o parte, deplorăm cu emfază apatia cetățenească, dar și revoltele electorale care o întrerup în mod regulat,

chiar dacă pentru scurtă durată. La rândul lor, guvernele constată cu seninătate neputința lor de a realiza reforme pe care chiar ele le declară indispensabile și urgente. Situația actuală este caricaturală: guvernanța democratică seamănă cu o guvernare reprezentativă care nu reprezintă și care nu mai guvernează.

Pe de altă parte, ne mândrim cu calitatea valorilor noastre democratice și comparăm, în avantajul nostru, așa cum am menționat, blândețea moravurilor europene și moralismul sever al democrației americane care, în ciuda mustrărilor noastre, se încăpățânează să considere pedeapsa cu moartea drept un instrument al dreptății. Atunci când ne privim în oglinda „valorilor“ noastre, nu ne este rușine să o mărturisim, suntem foarte încântați.

Cum se poate explica faptul că, pe de o parte, suntem foarte descurajați și perplecși, iar pe de alta, foarte mulțumiți de noi înșine? Probabil că motivul dezolării și motivul încântării pe care le suscită viața noastră colectivă sunt două aspecte, aflate în contrast, dar inseparabile, ale aceluiași fenomen, două efecte ale aceleiași cauze: este vorba despre regimul nostru politic în faza actuală a istoriei sale și a istoriei formei politice numite națiune. Noile noastre instrumente, spre deosebire de cele ale înaintașilor noștri

– statul suveran și guvernarea reprezentativă –, în loc să sporească puterea noastră de a ne guverna o blochează din ce în ce mai mult. Un ilustru istoric al economiei, Karl Polanyi, referindu-se la națiunile care se consolidau după Primul Război Mondial pe baza propriei lor monede, vorbea despre „un nou tip de națiune, națiunile crustacee". Am putea spune că națiunile noastre, care tocmai au renunțat, majoritatea dintre ele, la propriile monede naționale, au o carapace din ce în ce mai subțire și poroasă, dar dispun de instrumente prehensile, adică de instrumente de administrare atât de disproporționate și de desprinse de carnea lor moale și dulce încât au pierdut o mare parte din capacitatea lor de a se mișca. Satisfăcute de faptul că se bucură de drepturile lor, o satisfacție din ce în ce mai minuțioasă, dar și mai precară, națiunile noastre reinterpretează toate lucrurile omenești într-un mod care justifică lenea lor politică și inerția lor spirituală. Așa se explică faptul că, fără să-și dea seama de contradicția în care se află, națiunile noastre sunt iritate de paralizia care le afectează și în același timp sunt încântate de virtuțile proprii. Ele se pot, de altfel, consola oricând doresc cu statutul de părți ale Uniunii Europene, elemente ale celei dintâi comunități, un fel de comunitate-mamă sau de

corp expandat al umanității reunite, din care, speră ele, vor face parte în curând și celelalte națiuni.

Strania depresie care a cuprins cele mai inventive popoare din istorie – până mai ieri, și cele mai capabile de înnoire – are numeroase și variate cauze. Îmbătrânirea lor rapidă, perspectiva ca unele dintre ele să dispară pur și simplu nu peste mult timp, contribuie, de bună seamă, la această pasivitate. La urma urmei, până acum, efemerității individului i se opunea nemurirea poporului; dintr-o dată, viața individului este prelungită, iar viața poporului se scurtează, până într-acolo încât poporul – ce fenomen uman extraordinar! – îmbătrânește și se îndreaptă către moarte la fel de repede, dacă nu chiar mai repede, decât un individ. Am căutat să subliniez aici însemnătatea factorului politic, ca și disproproția din ce în ce mai paralizantă dintre slăbiciunea emoțională a comunităților politice și grandoarea instrumentelor lor. Guvernate cu ajutorul unor instrumente de guvernanță și nu de guvernare, popoarele europene devin instrumentele propriilor lor instrumente, materia primă nemulțumită, dar docilă a unei stive de guvernanțe care, de la comună la Națiunile Unite, au drept unic scop să prevină orice acțiune individuală sau colectivă care nu ar fi simpla aplicare a unei reguli de

drept. Îmbrățișând „valorile“ democratice, am dat uitării sensul democrației, sensul ei politic, și anume guvernarea de sine. S-a întors vremea despotismului luminat – un nume adecvat pentru mulțimea de agenții, administrații, curți de justiție și comisii care, în dezordine, dar în mod unanim, ne fixează din ce în ce mai minuțios modul de viață.

Am sugerat adineauri că, în numele democrației, mai precis al „valorilor democratice“, am instituționalizat paralizia politică a democrației. În numele a ceea ce numim uneori democrație procedurală, am vidat de substanță democrația înțeleasă în sensul ei politic – ca guvernare de sine a corpului politic. Un rol însemnat în această evoluție a fost jucat de o înțelegere a acțiunii umane din ce în ce mai limitată, cu toate că se voia, sau poate tocmai fiindcă se voia, din ce în ce mai riguros morală. Este plauzibil să susținem că distrugerea perspectivei politice are drept rădăcină intelectuală profundă neînțelegerea tot mai accentuată a ceea ce este acțiunea umană sau „viața practică“.

Pe scurt: acțiunea umană nu mai are pentru noi legitimitate și nici, până la urmă, inteligibilitate decât dacă poate fi subsumată unei reguli universale de drept sau unui principiu „etic“ universal, dacă ea poate fi descrisă

ca o aplicație particulară a drepturilor universale ale ființei umane. În mod curios, așa cum am spus încă de la începutul volumului, această trăsătură apropie radicalismul nostru etic de ceea ce pare a fi la prima vedere inamicul său prin excelență, opusul său extrem, și anume „fundamentalismul" religios. Și pentru acesta din urmă, acțiunea umană nu este legitimă decât ca aplicație a legii, a unei legi înrădăcinate nu în împărtășirea unei aceleiași umanități, ci în voința suverană a lui Dumnezeu care a revelat-o comunității credincioșilor. Aceste două modalități de a concepe acțiunea justă ca o conformare la regula legală – o regulă înțeleasă, repet acest lucru, diferit în cele două cazuri – complică foarte mult acțiunea propriu-zisă, pentru că și una, și cealaltă privează deliberarea politică de legitimitatea sa proprie și, ca să spunem așa, de rațiunea ei de a fi. Trebuie adăugat că ele fac de asemenea imposibilă, fiecare din motive proprii, dar în egală măsură, elaborarea unui domeniu comun minimal pentru democrația noastră extremă și respectiv fundamentalismul religios, o elaborare care nu poate fi întemeiată decât pe un demers propriu-zis politic. Nu există regulă generală, regulă universală de drept care să îngăduie un arbitraj judicios și care să ducă la o minimă comprehensiune reciprocă și la

pace, între cei care nu acceptă decât „drepturile omului" și cei care nu acceptă decât „drepturile lui Dumnezeu".

Aș vrea să ilustrez cu un exemplu afirmația potrivit căreia radicalismul nostru democratic și concepția noastră „etică" despre acțiunea umană ne-au făcut incapabili de acțiune politică. Cel mai instructiv exemplu din zilele noastre este chestiunea intrării eventuale a Turciei în Uniunea Europeană, cu întreaga confuzie care o însoțește.

„Chestiunea turcă" nu face decât să împingă la paroxism o dificultate înscrisă în modalitățile de extindere a Uniunii Europene – înscrisă cel puțin din momentul, dificil de precizat, dar ușor de definit, la care am făcut deja referire, în care demersul politic originar a lăsat locul unui proces orb de extindere nedefinită. Prima Europă, „Europa mică", corespundea unei perspective politice clare, pe care am menționat-o mai sus. Ea definea o comunitate în jurul unui proiect comun și răspundea la întrebarea: ce-i de făcut? De îndată ce comunitatea a fost realizată în prima sa formă și a vădit semnele unui succes de invidiat, diverși candidați s-au prezentat în fața ei, candidați

cu intenții diverse și care erau mai mult sau mai puțin sinceri. În aceste condiții, era absolut necesar să se știe foarte clar ce se dorește și să existe fermitate în privința a ceea ce urma să fie *făcut*. Generalul de Gaulle a respins candidatura engleză, considerând că nu este sinceră. Dar cum putea fi ținută la ușă Marea Britanie dacă insista să intre, cum putea fi refuzată o țară pe care o admirăm și căreia îi suntem recunoscători din atâtea și atâtea motive? Așa că Georges Pompidou a deschis ușa. Asta ne-a fost! Nu o știam încă, dar din acea clipă întrebarea s-a schimbat radical. De-atunci, nu s-a mai întrebat „de ce?“, ci „de ce nu?“. Iar întrebarea nu o vor mai pune fondatorii, ci candidații. S-a trecut astfel de la „de ce – pentru ce – vreți să intrați?“ la „cu ce drept ne lăsați pe dinafară? nu suntem la fel de buni europeni ca și voi?“. De fapt, cu cât membrii clubului european deveneau mai numeroși, cu atât creștea indignarea celor cărora le lăsam impresia că vrem să-i lăsăm pe trotuar. Până la urmă, obosiți de o rezistență căreia nu-i vedeau sensul și care, de fapt, era lipsită de sens, membrii patentați au deschis larg porțile și toată lumea a intrat sau se pregătește să intre. Nimeni, bineînțeles, nu este satisfăcut, pentru că nimeni nu a fost sincer; fiecare știe că soluția mult-lăudată nu este, în fond, dorită

de nimeni, ci este pur și simplu produsă de un mecanism pe care nimeni nu l-a guvernat.

Am schițat procesul care s-a impus în ultimii ani. El a fost favorizat și într-o oarecare măsură sublimat de filosofia morală pe care am descris-o mai sus. Ideea potrivit căreia nu există acțiune legitimă sau morală sau dreaptă decât dacă ea este „generalizabilă“ tinde să transforme orice demers care „distinge“ între agenți într-un demers odios.

Ajung acum la cazul Turciei. Mecanismul extinderii nu are nici volan, nici frână. El s-a ambalat. Este adevărat că, o vreme, s-a crezut în chip tacit că mecanismul se va opri de la sine, o dată atinse limitele geografice ale Europei. Această idee vagă era de-a dreptul absurdă, întrucât limitele geografice ale Europei nu sunt decât o convenție, una pur geografică, lipsită de semnificație politică sau, la modul mai general, umană – ca să nu mai spunem nimic despre o eventuală aplicare practică a ei, care ne-ar împinge, de pildă, să includem Rusia până la Urali, iar în cazul Turciei, să acceptăm mare parte din Istanbul, dar nici o fărâmă din Anatolia! De altfel, care ar fi motivul care ne-ar putea determina să respectăm o frontieră geografică – o simplă linie trasată pe hartă, cum se spune – când, de o jumătate de secol încoace, am căutat cu tot

dinadinsul să abolim frontierele istorice și politice profund înscrise în trupul și în sufletul nostru? Cine poate mai mult poate și mai puțin.

„Finalitatea fără țintă“ a procesului european s-a ciocnit de dorința vie, dacă nu chiar profundă, a guvernelor Turciei și, fără îndoială, a majorității populației turcești. Cum să refuzi Turciei ceea ce fusese acordat atâtor altora? Și atunci, clasele politice europene, acționând împotriva sentimentului majorității popoarelor lor și împotriva propriilor lor instincte, au ajuns să consimtă aderarea Turciei, în lipsa unui argument contrar care să nu li se pară inavuabil. Firește, au fost inventate, cu viclenie, diverse amânări care invocă întârzierile turcilor în privința bunei guvernanțe democratice, întârzieri care nu sunt sensibil mai grave decât în cazul unui membru nou sau al unuia care se pregătește să intre în Uniune. Adevărul efectiv este următorul: majoritatea cetățenilor europeni și a reprezentanților lor consideră că întrucât Turcia, o țară puternică și cu o populație numeroasă, este masiv musulmană nu trebuie să fie integrată în Uniunea Europeană. Dar cum să spui așa ceva?

Ne aflăm, prin urmare, într-o situație imposibilă, dar este clar că noi suntem cei care au creat-o. Se înțelege că

depinde de noi să ieșim din capcană și să ne regăsim *libertatea politică*. Pentru a reuși, se cuvine să facem efortul de a reînvăța un fapt elementar, și anume că acțiunea externă a corpurilor politice, inclusiv a corpurilor politice democratice, nu se supune nicidecum acelorași principii ca și acțiunea internă a guvernelor lor. Nu vreau să spun prin aceasta că acțiunea externă ar putea ignora regulile etice impuse acțiunii interne. Nu este, de fapt, vorba deloc despre etică, nici despre respectarea sau ignorarea ei! La limită, singura moralitate relevantă aici este cea de a recunoaște realitatea politică, mai exact caracterul *obiectiv* al corpurilor politice și, la modul mai general, al comunităților umane. „Obiectiv" înseamnă, înainte de orice, independent de ceea ce fiecare din noi speră sau evită, de ceea ce fiecare crede sau imaginează.

În interiorul unui corp politic democratic, în interiorul unui stat democratic, toți cetățenii au prin definiție aceleași drepturi, astfel încât instanțelor publice le este interzis să discrimineze între ei, să trateze un grup oarecare într-un mod aparte – să îi aplice un tratament *rău* – în funcție de rasa, de religia sau de opiniile sale. Dar faptul că democrațiile europene sunt obligate să-și trateze cetățenii lor musulmani respectând în mod scrupulos drepturile

acestora – drepturile lor de cetățeni – nu înseamnă nicidecum că ele sunt obligate să acorde unei *națiuni* musulmane „dreptul“ de a veni să se integreze în comunitatea lor de națiuni. Nu e vorba aici despre „drept“ sau despre „drepturi“! Doar o minte confuză ar putea susține că Turcia, ca de altfel oricare altă țară, „are dreptul“ de a intra în consiliile europene. Poate că un asemenea statut este de dorit pentru un motiv sau altul, dar așa ceva nu poate constitui materia unui drept. Drepturile egale și dreptatea egală nu au sens și, de altminteri, nici nu sunt posibile decât între cetățenii unei comunități deja existente și care este organizată după regulile unui regim democratic.

Chestiunea candidaturii turce apare deci în realitatea ei și anume nu ca o problemă morală, cu atât mai puțin ca o ocazie de a ne trâmbița „valorile“, ci ca o chestiune care ține de ceea ce se numea pe vremuri „politica mare“. Oricare ar fi răspunsul, el trebuie să fie rezultatul unei vaste deliberări civice, care să mobilizeze și să sintetizeze argumente complexe, ce trebuie raportate la miza politică esențială la care subscriu în mod veritabil cei mai mulți dintre europeni, și anume: ce formă trebuie să dăm Europei, dacă vrem ca ea să-și depășească pasivitatea și să-și găsească un loc și un punct de vedere propriu între marii

actori ai lumii de azi ? O evaluare decentă a acestei mize ne conduce, cred, către concluzia să nu primim Turcia. Nu mi-am propus aici să avansez argumente în favoarea acestei concluzii, ci doar să încerc să stabilesc că „problema Turciei" trebuie formulată doar raportând-o la această miză și în acești termeni politici. Este clar atunci următorul lucru: faptul că este vorba despre o mare țară musulmană ar avea consecințe foarte însemnate asupra *libertății de acțiune* a Uniunii, atât în plan intern, cât și în plan extern, iar acest fapt este unul dintre cei mai importanți factori – nu este, desigur, singurul – pe care deliberarea va trebui să-l ia în seamă, cu franchețe și sinceritate, și nu în chip deturnat și ipocrit, așa cum s-a întâmplat până acum.

Dar cum poți angaja o dezbatere politică asupra unui mare fapt religios ? Ce înseamnă să iei în considerare religia nu ca pe materia indiferentă a unui drept uman general sau universal în interiorul unui regim democratic, ci ca pe un mare fapt colectiv, un element politic obiectiv, care dă în mare măsură formă și culoare lumii noastre și care îi determină poate chiar destinul ? Trebuie să reînvățăm să vorbim *din perspectivă politică* despre religie.

3. Religia

Cel care nu îndrăznește să privească fix cei doi poli ai vieții umane, religia și guvernarea, nu e decât un laș.

Voltaire

Cum se poate vorbi despre religie *din perspectivă politică*? Cum se poate vorbi despre ea *în mod obiectiv*? Noi, cetățenii democrațiilor europene avansate ne definim până la urmă prin două idealuri: idealul practic al sincerității și idealul teoretic al obiectivității. Așa se explică abordarea pe care o avem asupra religiei: o căutăm în sentimentul interior, în dispoziția subiectivă, și îi verificăm prezența în semnele obiective de tipul participării la rituri. Presupunând, de exemplu, că un catolic sincer merge în mod regulat la liturghie, măsurăm importanța și rolul Bisericii catolice dintr-o țară pe baza numărului de

practicanți. „Socotitori, lumea vă aparține; numărați, măsurați, comparați."[1]

După cât se pare, „socotitul" nu este suficient, pentru că, în vreme ce unii văd peste tot semnele declinului, ba chiar sfârșitul religiei, alții întrevăd „o reîntoarcere a religiosului". Nu pot pretinde să tranșez aici o dezbatere ai cărei termeni, inclusiv cel de „religie", fac obiectul unor discuții pasionante, dar nedefinite. Aș vrea, totuși, să remarc că maniera în care ea este formulată face dezbaterea mai opacă și chiar insolubilă. Deși aspirăm la o cunoaștere obiectivă a religiei, mă tem că, de fapt, ne supunem propriei noastre fatalități subiective.

Într-adevăr, dorința de a descoperi semnele obiective ale unui sentiment subiectiv sincer seamănă cu dorința de a fotografia un foc zglobiu. Care poate fi semnul obiectiv al unei dispoziții ce este prin definiție imposibil de obiectivat și al cărei caracter absolut sincer a fost negat de minți luminate? Cum să crezi „în mod sincer" în ceva pe care, așa cum singuri o mărturisim, nu îl înțelegem?[2] Nu putem căuta, prin urmare, obiectivitatea religiei altundeva

[1] ROUSSEAU, *Du contrat social*, III, 9, *in fine*.
[2] KANT, *Religia în limitele simplei rațiuni*, IV, 2, § 4.

decât în obiectivitatea sa proprie. Or, religia nu este obiectivă pentru noi decât ca *fapt politic.*

Aceasta este singura perspectivă care mă ajută să-mi croiesc un drum către problema care ne interesează. Dacă ar fi fost vorba doar să decid cine susține teza cea mai plauzibilă – partizanii sfârșitului sau, dimpotrivă, cei ai reîntoarcerii religiei – nu mi-ar fi fost greu să optez în favoarea celor dintâi, cel puțin în privința Europei. Cine a remarcat cât de firav este numărul celor ce asistă în mod obișnuit la liturghia de la Catedrala Saint Paul din Londra sau de la Catedrala din Marsilia ar ezita să vorbească despre o „Europă creștină". Să părăsim însă aceste locuri de cult și să ne îndreptăm privirile către lume. Să ne întoarcem la ceea ce Montesquieu numea „configurația prezentă a lucrurilor".

Cum să nu observi că lumea de azi se organizează în funcție de polarități politice care acoperă divizări religioase ? Există, de bună seamă, un conflict, sau poate chiar un război, între „Occidentul creștin" și islam. Există cu siguranță un conflict și, la drept vorbind, un război sau chiar mai multe în jurul Israelului. Nu există oare o fractură din ce în ce mai vizibilă între o „coaliție anglo-saxonă și protestantă", pe de o parte, și un grup

predominant „catolic“, de cealaltă? Ne putem desigur strădui să dăm fiecăreia dintre aceste „mase spirituale“ o definiție non-religioasă, tot așa cum putem crede că „postura religioasă“ a președintelui Bush este rodul exclusiv al vicleniei și al simulării, ori putem reaminti că, la origine, sionismul era o mișcare în mod fundamental politică și laică, sau că „islamiștii“ au o „agendă“ care este în egală măsură politică și religioasă ș.a.m.d. E înduioșător să vezi că o mulțime de experți și de observatori, altfel în majoritatea lor atei convinși, se îngrijorează de sinceritatea religioasă a obiectului expertizei lor. Nici un inchizitor n-a fost atât de riguros în această privință! Numai că toate acestea, adevărate sau false, sunt, așa cum am spus, străine de problema noastră. Sinceritatea este indecidabilă, așa cum a fost ea întotdeauna. Iar distincția între ceea ce este politic și ceea ce ar fi „pur religios“ este în mod intrinsec variabilă, întrucât politicul și religiosul se intersectează întotdeauna, măcar parțial, fiind și unul și celălalt modalități ale „comuniunii“ Își imaginează oare cineva că regele David avea mai puține preocupări politice decât David Ben Gurion sau decât Ariel Sharon? Cred, de aceea, că este prudent, că este rezonabil, că este – nu mă tem s-o spun – științific să acordăm un minim credit

dramei mondiale, așa cum se țese ea sub ochii noștri. Ea ne spune de bună seamă *ceva*. Configurația prezentă a lucrurilor contrazice oare ceea ce doctrina „progresului spiritului uman“, în varianta sa liberală, ca și în varianta sa socialistă, ne făcuse să sperăm sau să așteptăm? Să dăm crezare ochilor noștri, măcar acum!

Reticența de a admite caracterul sau coeficientul religios al opozițiilor actuale derivă adeseori din teama de a le agrava, de a le face inexpiabile transformându-le în „războaie religioase“. O teamă, în sine, lăudabilă. Generalul american care a declarat public că „suntem în război cu islamul, o religie rea“ își merita de bună seamă mazilirea, de care șefii săi au uitat până la urmă. Dar obligația de a acționa în mod responsabil – adică de așa manieră încât să nu stârnim pasiunile – nu diminuează cu nimic cealaltă obligație, aceea de a încerca să înțelegem ce anume se întâmplă. Iar dacă ar fi adevărat că „suntem în război cu islamul“, ar trebui să o știm, nu doar pentru a câștiga acest război – căci nu cred că am vrea să-l pierdem –, dar și pentru a pregăti cu seriozitate pacea. Eu nu cred că suntem în război cu islamul, dar mă străduiesc să mă situez pe o poziție care să nu-mi interzică să recunosc un asemenea fapt, dacă așa ar sta lucrurile.

Nu suntem în război cu islamul și este necesar să evităm să vorbim despre „un război al civilizațiilor", deoarece civilizațiile nu se războiesc între ele. Acest trist privilegiu este rezervat corpurilor politice. Dar problema politică a islamului este tocmai aceea că el nu și-a găsit forma politică. Nu am de gând să propun aici vreo teză despre islam, neavând căderea să o fac, ci vreau doar să reamintesc câteva fapte importante.

Numeroși europeni sau occidentali, bine intenționați, insistă să adreseze islamului sfatul de a se reforma, mai precis de a realiza acele reforme religioase, sociale și politice care le vor îngădui musulmanilor să participe în sfârșit în chip integral la lumea comună și la unificarea omenirii pe cale de a se realiza. Acest sfat ni se pare cu atât mai natural, cu cât Europa are o experiență foarte lungă și bogată a unor schimbări profunde, în cadrul cărora comunitatea umană se transformă menținându-și totuși continuitatea subiectivă. Am remarcat deja că aceasta a fost o virtute aparte a „timpului național". În particular, „naționalizarea" creștinismului realizată de Reformă a menținut „subiectivarea" sa. Așa cum scria Hegel,

„Luther nu ar fi făcut Reforma dacă nu ar fi tradus Biblia în germană". Aptitudinea de a asuma schimbarea și dorința de apropriere subiectivă a conținuturilor de viață, inclusiv sau în special a conținuturilor religioase, depind una de cealaltă. Această dorință se bazează, într-adevăr, pe încrederea noastră în capacitatea de a ne păstra identitatea personală în ciuda tuturor schimbărilor dintr-o viață. Oare această trăsătură este proprie „Europei creștine" ?

În interpretarea pe care și-o dă sieși, islamul închide ciclul revelațiilor monoteiste printr-un cuvânt ultim, primit și transmis în întregime de către Mahomed. Legea divină este în chip imediat pozitivă și evident rațională. Prin aplicarea ei se instituie *umma*, „cea mai bună comunitate posibilă", o comunitate de egali în care nu există „putere spirituală". Există doar imami care îndrumă rugăciunea și doctori ai Legii care o interpretează, dar cei din urmă sunt mai degrabă juriști decât teologi. Am putea adăuga că islamul ignoră distincția proprie lumii creștine dintre Biserica vizibilă și Biserica invizibilă și, prin urmare, și tensiunea dintre polul instituțional și polul spiritual. El este, ca să spunem așa, în întregime în semnele sale exterioare și obiective. Absența divizărilor interne – dintre temporal și spiritual, dintre vizibil și

invizibil – reprezintă de bună seamă un mare principiu de forță. Un alt principiu de forță și de obiectivitate este raportul islamului față de teritoriu: orice pământ cucerit în care se aplică Legea devine musulman, este inclus în „tărâmul islamului", un „tărâm" care presupune continuitatea geografică. În afara acestui „tărâm", se află „tărâmul războiului", în care *djihadul* este legitim, și chiar impus, ținând, desigur, seama de împrejurări.

Aceste mențiuni sumare sunt suficiente. Dacă ar fi să caracterizăm islamul ca asociere umană – prefer să spun: ca formă politică – am spune că este vorba despre un imperiu sau că el aparține speciei imperiilor. Această concluzie – foarte însemnată, în ciuda simplității sale – nu este suficientă pentru a determina în chip complet natura politică a islamului. Dar aceasta poate fi oare determinată în chip complet? Chiar dacă putem recunoaște forma sau amprenta imperiului, nu putem spune că există un regim politic caracteristic islamului. Ceea ce se apropie de un asemenea regim, în cadrul islamului sunnit, care e majoritar, este așa-numita utopie de la Medina, adică ordinea politică perfectă realizată la Medina între 622 și 632, atunci când Profetul a devenit legiuitor, șef al cetății și căpetenie de război. Acesta este însă un model imposibil de atins,

chiar dacă el pune la lucru imaginația. În practică, puterea revine califului, care este un personaj civil aparținând în principiu tribului Profetului și care trebuie să ocrotească fundamentul religios al ordinii sociale, adică *sharia*. El recurge în mod normal la o consultare, care țintește unanimitatea. Califatul este o formulă politică – termenul de „regim“ nu este adecvat – atât de nedeterminată încât viața politică musulmană cunoaște o separație foarte rigidă între legitimitate şi necesitate. În așteptarea unei imposibile aplicări a modelului perfect, musulmanii se mulțumesc cu o viață politică foarte îndepărtată de Lege. Putem sesiza aici unul dintre motivele principale pentru care islamul are dificultăți în practicarea efectivă a democrației: pe de o parte, Legea, ce nu poate fi supusă discuției, exclude sau limitează sever multe dintre libertățile personale proprii democrației; pe de altă parte, purtarea neînfrânată a principilor sau a căpeteniilor este incompatibilă cu respectul legilor democratice. Avem de-a face aici cu un chiasm debilitant, de care islamul nu se poate desprinde prea ușor.

Forma politică a islamului este, deci, imperiul, a cărui ultimă concretizare a fost Imperiul Otoman. Până în 1924, musulmanii credeau că există succesori ai Profetului.

Pe 3 martie 1924, Mustafa Kemal a abolit califatul. Din acea clipă, islamul e un imperiu fără împărat.

Imperiul este o formă tipică pentru politica antică. S-ar putea spune că „a deveni modern" în termeni politici înseamnă a găsi o alternativă la imperiu. Ceea ce caracterizează dezvoltarea politică a europenilor este efortul lor de a se guverna ei-înșiși și, mai întâi de toate sau în același timp, de a căpăta conștiința propriei existențe, plecând de la o dublă matrice imperială – Imperiul Roman și Biserica creștină, ea însăși „romană" pentru că a luat mai întâi forma imperială. La capătul acestui proces se află *națiunile creștine*: forma politică și-a schimbat definiția – devenind, din imperiu, națiune – iar forma religioasă, din substanță sau substantiv, a devenit atribut sau adjectiv. Nu pot să continui să explorez aici sensul sau să evaluez meritele acestei imense transformări. Îmi este de ajuns să

constat că islamul nu a cunoscut o asemenea transformare sau o transformare analogă. Așa se explică și lipsa de fecunditate politică a târzielor mișcări naționale sau naționaliste de pe tărâmul islamului, ca și recursul la ideea de „națiune arabă" care desemnează tocmai *ceea ce lipsește.* Ne aflăm astfel în fața unui imens imperiu sau mai degrabă a unei imense amprente imperiale lipsite de împărat,

a unei imense suprafețe sensibile – o, cât de sensibile! – lipsite de o articulare internă coerentă și care este deci traversată de valuri de mobilizare când „naționaliste“, când „fundamentaliste“, care sunt tot atâtea apeluri înfrigurate adresate formei care lipsește sau nu ajunge la actualizare, indiferent că această formă este națiunea sau imperiul. Ansamblul musulman prezintă astfel simultan o forță enormă datorată numărului și întinderii, datorată de asemenea stabilității și obiectivității identității religioase, ca și o imensă slăbiciune datorată absenței, până acum insurmontabile, a unei forme politice efective care să prelungească învățăturile Profetului în combinații de noutate și de fidelitate.

Islamul este caracterizat de o obiectivitate abruptă, în vreme ce Occidentul vădește o înclinație subiectivă. Și de o parte, și de cealaltă este căutat ceea ce lipsește, contrariul sau complementul a ceea ce există deja. În vreme ce islamul caută, până acum în zadar, căile unei apropieri subiective care să îl poată transforma într-o religie a unor subiecți liberi, națiunile europene caută, în zadar până acum, propria lor definiție obiectivă. Dacă ar vrea să fie doar o alăturare aleatorie și instabilă a unor subiecți liberi, ele s-ar lovi de obiectivitatea islamului. Islamul obligă,

de fapt, națiunile europene să-și investigheze propria lor ființă. Putem spune atunci că islamul este dușmanul nostru ? Doar în felul în care, într-un poem impresionant, Theodor Däubler spunea că „dușmanul este chipul întrebării care ne frământă".

Atunci când „islamiștii" îi numesc pe europeni sau pe americani „cruciați", constatăm întristați neputința lor de a se elibera de „traumatismele istorice". Căci nu prea ne simțim „cruciați" ! Știm că *nu suntem* creștini sau, dacă „suntem" cumva, asumăm această condiție în numele libertății noastre subiective și ca pe o alegere asupra căreia putem oricând reveni : pentru noi, „a fi creștini" este, pur și simplu, o *decizie* posibilă. Ceea ce *suntem* în mod real este înscris în regimul nostru politic, al cărui pivot e statul „neutru" sau „laic", care garantează fiecăruia, indiferent că este sau nu credincios, egalitatea în drepturi și libertatea de conștiință. Nu ne recunoaștem absolut deloc în oglinda în fața căreia ne așează islamiștii. Dar statul nostru „neutru și agnostic" este oare suficient pentru a ne defini ?

Noi, francezii, suntem în mod particular înclinați să supraestimăm puterile statului laic. Făcând așa ceva, nu numai că rămânem prizonieri ai unei istorii particulare, dar ne limităm la o înțelegere foarte limitată chiar a acestei istorii. Uităm că instalarea statului neutru și laic presupune formarea în prealabil a unei noi comunități sacre, și anume națiunea. Statul a putut deveni neutru doar după ce națiunea franceză a devenit, pentru majoritatea cetățenilor, „comunitatea prin excelență“, care succeda astfel Bisericii. Pentru ca statul laic să devină posibil, era necesar ca „Franța“ să înlocuiască „Franța catolică“. Era necesar ca propoziția „sunt francez“ să conțină promisiunea unui devotament fără rezervă față de națiunea și poporul francez.

Din clipa în care această înțelegere și acest sentiment al națiunii au fost pierdute sau în mod deliberat abandonate, ori chiar ridiculizate, statul laic nu se poate menține, de altfel pentru un timp limitat, decât cu prețul unei puneri în scenă tot mai puțin plauzibile și tot mai dezagreabile, de felul aroganței „republicane“ care a însoțit interzicerea vălului islamic în licee. Statul laic nu poate supraviețui statului-națiune. Neutralitatea lui se bazează pe „transcendența“ sa, iar aceasta derivă din faptul că el este instrumentul, „brațul secular“ al națiunii. Dacă

națiunea înțeleasă ca o comunitate sacră este abandonată, atunci statul laic este și el laicizat și devine doar unul dintre nenumăratele instrumente ale guvernanței, a căror suprapunere am descris-o mai sus. Comunitățile care erau până acum subordonate națiunii se desprind de aceasta și aspiră la condiția auto-suficienței.

Semnul cel mai revelator al acestei transformări poate fi găsit nu în „dificultățile de integrare“ ale comunității musulmane, care este la urma urmei recent venită, ci în neliniștea și perplexitatea care au pus stăpânire pe comunitatea franceză evreiască sau pe o mare parte dintre membrii săi. Această comunitate, atât de profund și de intim legată de istoria Franței moderne, suferă, chiar în clipa în care contribuția sa la viața națională este mai mare decât oricând, de o anxietate legată de o separație inedită:

o separație pe care ar dori-o în loc s-o suporte, sau pe care și-ar dori-o în timp ce o suportă. În orice caz, se ivesc noi tensiuni. Ele vor părea mai clare dacă ne readucem aminte ce era dispozitivul republican clasic sau, mai curând, intenția republicană originară.

În „testamentul“ său datat 18 martie 1941, Marc Bloch scria următoarele: „Străin de orice formalism confesional,

ca și de orice solidaritate pretins rasială, m-am simțit, de-a lungul întregii mele vieți, înainte de toate și într-un mod foarte simplu, francez. Atașat de patria mea printr-o lungă tradiție de familie, hrănit de moștenirea ei spirituală și de istoria ei, incapabil, la drept vorbind, să concep o alta în care să pot respira liniștit, am iubit-o mult și am slujit-o cu toate forțele mele. Calitatea mea de evreu nu a fost vreodată un obstacol în calea acestor sentimente. În cursul ultimelor două războaie, nu mi-a fost dat să mor pentru Franța. Cu toată sinceritatea, pot depune însă această mărturie: mor, așa cum am și trăit, ca un bun francez"[1].

Ezităm să inserăm un asemenea text într-o argumentație sau să îl tratăm ca pe un „document" Textul ne îngăduie totuși să măsurăm, oarecum fără voia noastră, amploarea schimbării care a afectat, din vremea lui Bloch încoace, relațiile evreilor francezi cu istoria poporului evreu, pe de o parte, și cu Franța, pe de alta.

Maniera de scriere a istoriei și felul în care sunt judecați actorii ei depind de „comunitatea de referință" sau de „comunitatea prin excelență" la care ne raportăm. Spre a

[1] Marc BLOCH, *L'Étrange Défaite* (1946), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1990, p. 212.

ajunge la o judecată dreaptă pentru fiecare în parte, nu este suficient să abandonăm prejudecățile de națiune sau de grup. Nimeni nu contestă buna noastră voință, subtilitatea analizei sau imparțialitatea judecății. Problema pe care ne-o punem este dacă „spațiile de sens" ale comunităților de referință se intersectează și formează „un plan comun" în care ar putea fi citit în sfârșit adevărul istoriei și, în cazul în care acest plan există, dacă el este accesibil cunoașterii umane. De pildă, în conflictele teologico-politice care au ritmat istoria Europei, cum se poate ajunge la acest plan – dar oare există el? – în care ar putea fi văzute și judecate împreună acțiunile săvârșite de cei a căror comunitate de apartenență era națiunea, corpul politic profan, și respectiv de cei a căror comunitate de apartenență era Biserica sau o Biserică? În cazul care ne interesează, observăm că peisajul politic și moral se modifică în chip profund pentru un evreu francez, după cum el se consideră în primul rând membru al „poporului francez", respectiv membru al „poporului evreu"[1]. Cele două apartenențe nu sunt

[1] „Testamentul" pe care l-am citat vădește faptul că Marc Bloch se considera mai întâi de toate membru al poporului francez. În textul unei petiții redactate de către el și adresate, în numele „israeliților francezi", președintelui Uniunii Generale a Israeliților din Franța, text datat

desigur exclusive și fiecare le asociază într-o doză și cu accente care îi sunt proprii, obținând astfel fizionomia propriei sale cetățenii. Această chimie are însă praguri de cristalizare care, deși se pot deplasa de-a lungul unei vieți, fixează adeziunea cea mai profundă la una sau la cealaltă apartenență. Cum pot să abordez eu această chestiune, în condițiile în care îmi este imposibil s-o iau în seamă altfel decât din exterior și în condițiile în care, apucând-o pe acest drum, par fără îndoială neîndemânatic în ochii celui care vede cât este ea de complexă?

Putem totuși să scăpăm de incertitudinile paralizante ale interpretării subiective, dacă luăm în considerare cu seriozitate faptul politic major din istoria modernă a

9 februarie 1942 și care are, în chip evident, un caracter mai circumstanțial, putem citi următoarele: „Oricât de diverse ar fi convingerile noastre filosofice, politice sau religioase, poporul francez este poporul nostru. Nu știm să existe un altul“ (*ibid.*, p. 314). Trebuie, de altfel, adăugat că termenul „popor“ de aici nu poate avea exact același sens în cele două contexte. Apartenența la poporul evreu înseamnă altceva decât apartenența la poporul francez, englez sau american. Pentru un francez, englez sau american, apartenența la popor implică în mod necesar o cetățenie politică națională. Apartenența la poporul evreu este independentă de orice cadru politic, inclusiv sau mai ales național. Iată de ce Raymond Aron scria că „dacă există un popor evreu, nu există un altul care să-i semene“ (*Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 505.

poporului evreu, și anume sionismul. O dată cu mișcarea sionistă, Israelul trece peste Tora și se străduiește să devină o națiune „ca și celelalte", iar poporul evreu caută să fie un popor „ca și celelalte". O dată cu mișcarea sionistă, Israelul însuși vrea să se plaseze pe acel „plan comun" despre care vorbeam adineauri sau chiar să-l producă, pentru a se întâlni cu celelalte națiuni, în condiții de egalitate și de recunoaștere reciprocă. Această mișcare este, desigur, condamnată de rabinii ortodocși, în măsura în care ea implică „violarea jurămintelor făcute de evrei în clipa împrăștierii lor în lume"[1]. Este totuși neîndoielnic faptul că formarea statului Israel a schimbat în chip profund condiția tuturor evreilor, indiferent de relația lor cu tradiția evreiască.

Trebuie să accentuăm faptul că sionismul este o mișcare națională, care-și află originea în secolul mișcărilor naționale din Europa, adică în secolul al XIX-lea. S-ar putea spune că el este sinteza tuturor „ismelor" produse

[1] Alain DIECKHOFF, *L'Invention d'une nation. Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 170. „Jurămintele" erau următoarele: „Să nu se instaleze în număr mare sau prin forța armelor în Eretz Israel (cel puțin până ce epoca mesianică nu începe) și să nu se răzvrătească împotriva națiunilor lumii" (*ibid.*).

de secolul al XIX-lea: nu doar al liberalismului și al naționalismului, dar și al socialismului și al sindicalismului. Israelul nu este oare singurul stat despre care se poate spune că a fost întemeiat, sau în orice caz guvernat în prima sa perioadă de către o mișcare ce amesteca elemente de socialism, de sindicalism și de naționalism? Poate că sionismul nu și-ar fi atins obiectivul dacă al Doilea Război Mondial și distrugerea evreilor din Europa nu ar fi modificat în chip profund condițiile politice, morale și emoționale ale proiectului. Sionismul este un răspuns, dar nu la ura ucigașă a hitlerismului – pe care îl precede –, ci mai degrabă la bunele intenții ale liberalismului. În proiectul lor inițial, fondatorii sionismului Leon Pinsker și Theodor Herzl „au plecat de la eșecul soluției liberale"[1]. De ce sau în ce sens eșuase soluția liberală?

Leo Strauss formulează problema în modul următor: „Liberalismul se bazează în mod esențial pe distincția dintre stat și societate sau pe recunoașterea unei sfere private, protejate de lege, dar în care legea nu poate intra, fiind de la sine înțeles că religia, ca religie particulară,

[1] Leo STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion*, prefață la ediția engleză, New York, Schocken Books, 1965, p. 4.

aparține sferei private. Și tot așa cum statul liberal nu va practica nicidecum o *discriminare* față de cetățenii săi evrei, el nu poate și nu vrea nici să împiedice *discriminarea* împotriva evreilor care ar fi practicată de indivizi sau de grupuri. A recunoaște o sferă privată în sensul indicat înseamnă a îngădui *discriminarea* privată, a o proteja și astfel a o încuraja. Statul liberal nu poate furniza o soluție la problema evreiască, pentru că o asemenea soluție ar reclama o interzicere legală a oricărei *discriminări*, indiferent de tipul acesteia, adică abolirea sferei private, negarea diferenței dintre stat și societate, distrugerea statului liberal“[1].

Din moment ce se constată că evreii nu pot dobândi întreaga lor demnitate printr-o „asimilare“ individuală în societățile naționale în care trăiesc, ei sunt obligați – de onoare și de necesitate – să întemeieze o societate națională în care „discriminarea“ să fie imposibilă, adică un stat evreu.

Modul în care Strauss descrie imposibilitatea structurală a unei soluții liberale la „problema evreiască“ prin „asimilare“ ne șochează prin brutalitatea sa. El nu ne lasă

[1] *Ibid.*, p. 6.

nici o speranță. Suntem tentați să replicăm că Strauss generalizează aici pe nedrept o situație istorică particulară, adică tocmai cea în care s-a format sionismul și că, dacă este să vorbim despre țara noastră, Franța liberală de azi are foarte puține în comun cu Franța liberală din vremea Afacerii Dreyfus. Nici statul și, de altfel, nici societatea nu îngăduie astăzi „discriminarea" îndreptată împotriva evreilor, indiferent că este vorba despre indivizi sau despre grupuri.

Replica noastră este validă, dar ea subestimează două elemente, care sunt conexe. Primul este sugerat chiar de analiza straussiană. Efortul de a interzice orice discriminare în societate ar duce, spune el, la distrugerea statului liberal. Nu ne aflăm într-o asemenea situație, dar este cert că lupta „împotriva tuturor discriminărilor" ne-a scos din regimul liberal originar. Trăim astăzi într-un regim disciplinar – numit al „corectitudinii politice" – care le interzice membrilor societății să se trateze unii pe ceilalți altfel decât sub semnul asemănătorului. Ceea ce îi distinge nu poate fi evaluat și nici măcar numit public. Evreii, ca și ceilalți, se află sub garanția acestei discipline. Celălalt element care trebuie menționat este legat de primul: conștientizarea – care n-a putut fi decât progresivă, fiindcă depășea imaginabilul – a tragediei suferite de

evreii din Europa a condus la situația în care evreii beneficiază de un soi de protecție specială în orizontul opiniei. Aceste împrejurări nu țin totuși de regimul liberal ca atare. Și nimeni nu știe cât timp se vor face simțite efectele lor. Se simte deja că ele sunt treptat slăbite.

Se înțelege atunci de ce, în ochii lui Strauss, sionismul a fost răspunsul moralmente necesar – Strauss nu spune suficient – dat eșecului soluției liberale referitoare la „chestiunea evreiască". Eșecul soluției liberale înseamnă că evreii nu-și pot dobândi onoarea devenind indivizi-cetățeni „ca și ceilalți". Dar pot oare forma o națiune „ca și celelalte"? Aceasta era, de bună seamă, convingerea și speranța sionismului *politic*, cel al lui Pinsker și Herzl. Aceștia împărtășeau încrederea secolului „naționalităților" în capacitatea de autodeterminare a popoarelor[1]. Cel mai frapant semn al caracterului politic al credinței lor este faptul că, la început cel puțin, ei nu considerau absolut necesar ca statul evreu să fie creat pe pământul Israelului[2]. Dar dacă statul putea fi separat de pământul Israelului, el

[1] Titlul manifestului lui Pinsker era *Auto-emanciparea* (1882).

[2] Așa cum se știe, Herzl a fost de acord în 1903 cu propunerea făcută de Joseph Chamberlain, ministru britanic al coloniilor, de a ceda evreilor teritoriul Ugandei. El a abandonat însă repede această idee.

putea fi separat de asemenea de toate caracteristicile propriu-zis evreiești ale evreilor și înainte de orice de religia lor. Urmând această logică până la capăt, ce ar mai putea distinge până la urmă „statul evreu“ dorit de sionismul riguros politic de statul liberal non-evreiesc în care evreii sunt „asimilaţi“ ? Faptul că nici o „discriminare“, nici măcar privată, nu ar mai fi posibilă ? Câștigul ar fi mărunt, dacă viaţa cetăţenilor nu mai ar mai avea „nimic evreiesc“.

Așa cum se știe, o gravitaţie irezistibilă i-a condus pe evrei în Ţara Făgăduinţei, iar construcţia statului evreu s-a realizat printr-o serie de „reîntoarceri“[1]. S-a sperat că „un popor fără ţară“ va regăsi „o ţară fără popor“, care era pur și simplu a sa. În această privinţă, Zeev Jabotinsky, „părintele dreptei sioniste“, a propus un argument demn de atenţie, care concilia afirmarea justeţii absolute a cauzei sioniste cu recunoașterea prezenţei arabe. În februarie 1937, în faţa comisiei Peel însărcinate cu anchetarea Marii Revolte arabe declanșate cu un an înainte, el a declarat că „a compara revendicarea arabă cu cea a evreilor referitoare la

[1] Îndeobște, sunt luate în calcul cinci, de la *aliya* contemporană cu primele pogromuri rusești la cea rezultată din politica nazistă.

salvarea lor înseamnă a compara sațietatea cu foamea“[1]. De ce? Nu doar pentru că poporului evreu îi este amenințată existența, dar și pentru că, așa cum spune Alain Dieckhoff, „locuitorii arabi ai Palestinei nu pot fi disociați de ansamblul națiunii arabe: chestiunea națională nu se pune între evrei, rezidenți în Palestina, și palestinieni, ci între evreii din lumea întreagă și arabi. Or, la acest nivel global, este drept ca un popor rătăcitor, răsfirat în lume, apatrid, să obțină de la poporul arab, care ocupă imense teritorii, și cu sprijinul comunității internaționale o bucată de pământ, în acel loc numit Orient, care a asistat la nașterea lui ca realitate istorică“[2]

Argumentul lui Jabotinsky, oricât de interesat din punct de vedere politic ar fi, are o anumită pertinență. Luând act de faptul că lumea arabă ignoră forma națională, el trage concluzia că arabii din Palestina nu pot revendica o autodeterminare care presupune existența acestei forme. Am văzut deja cât de însemnată era această chestiune a formelor politice pentru înțelegerea relațiilor dintre creștini și musulmani. Nu suntem surprinși să descoperim că

[1] Citat de Alain DIECKHOFF, *op. cit.*, p. 214.
[2] *Ibid.*

ea este pertinentă și pentru a înțelege relațiile dintre evrei și arabi. Ceea ce argumentul lui Jabotinsky neglijează totuși este dinamica politică indusă de instalarea unei națiuni evreiești în Palestina și apelul întrucâtva irezistibil pe care această edificare națională îl adresează palestinienilor. Oferind modelul unei vieți naționale dezirabile, ea îi incită pe palestinieni nu doar să dorească o asemenea viață pentru ei-înșiși, ci și să devină, între arabi, cei mai capabili să îmbrățișeze o asemenea viață, tocmai pentru că și-o doresc atât de mult. Să fie vorba despre niște mișcări superficiale ale unei subiectivități palestiniene destinate să fie absorbită de obiectivitatea insurmontabilă a imobilului islam? Se poate. Până la obținerea unui răspuns, nu poate fi însă oprită, în numele unor criterii „obiective", oricât de întemeiate ar fi ele, contagiunea principiului de autodeterminare, principiu „subiectiv" care aparține celui care îl ia în stăpânire.

În vreme ce palestinienii întorceau împotriva Israelului forța principiului subiectiv, evreii experimentau pe propria piele slăbiciunea sau cel puțin limitele lui. Așa cum am subliniat adineauri, sionismul politic, oricât de liber s-ar fi crezut în opțiunile sale, a cedat până la urmă atracției exercitate de Țara Făgăduinței. Autodeteminarea

evreilor nu putea ignora obiectivitatea trecutului și pregnanța religiei. În acest sens, statul Israel de astăzi seamănă foarte puțin cu statul Israel pe care-l avea în vedere Herzl. Abandonarea, de către marea majoritate a evreilor din Israel ca și din diaspora, a formei de conștiință și de viață tradițională în favoarea unei înțelegeri liberale, „moderne", a vocației lor de indivizi și de cetățeni a transformat, dar nu a abolit, dependența lor față de definiția inițial religioasă a Israelului – dependența lor față de Tora. Oricare ar fi înclinațiile sale subiective – și se întâmplă să nu fie vorba întotdeauna despre simpatie pentru Israel – orice evreu din zilele noastre se raportează la existența unui stat evreiesc. Iar acest stat, ai cărui guvernanți și cetățeni se întâmplă să fie adeseori în mică măsură „religioși" sau chiar ostili exigențelor și „privilegiilor" religioșilor, nu se poate desprinde – nu poate *dori* să se desprindă – cu totul de Legea evreiască, întrucât există riscul „folclorizării" ființei sale evreiești și chiar al disoluției sale. Lista paradoxurilor proprii statului Israel este lungă. Trebuie notat în orice caz următorul: autodeterminarea evreilor, întreprinderea reunirii lor într-o națiune care să semene cu celelalte, nu a făcut altceva decât să dea o nouă formă destinului său propriu și singular, statutului său de

„popor ales". În vremurile de demult, bătrânii lui Israel au mers în Rama pentru a-i cere lui Samuel să le pună un rege care să-i judece „așa cum e la alte neamuri"[1], dar stă scris că „Nu va fi așa cum ziceți voi: « Vom fi așa cum sunt neamurile și triburile pământului »"[2].

În general, suntem înclinaţi să subestimăm efectele formării statului Israel asupra „condiţiei europene". De fapt, acest stat a fost rezultatul unei „ieșiri din Europa", chiar dacă Europei i-a luat mult timp ca să înțeleagă profunzimea repercusiunilor acestui proces. După război, națiunile europene care se reconstruiau ca democrații au privit construcția democrației israeliene cu o simpatie împărtășită în general de guvernele lor și care era mult mai plină de căldură – se uită adesea acest lucru – decât sentimentele pe care le aveau europenii față de Statele Unite. Această simpatie europeană era foarte prezentă în sânul stângii socialiste engleze și franceze, care vădea o admirație specială pentru David Ben Gurion. Această susținere europeană a culminat – dar s-a și sfârșit – cu ocazia

[1] I Regi, VIII, 5.
[2] Ezechiel, XX, 32.

Războiului de Șase Zile. Conferința de presă a generalului de Gaulle din noiembrie 1967 marchează această schimbare de direcție: ea explicitează, într-o manieră care l-a șocat, așa cum se știe, pe Raymond Aron[1], motivul principal și dinamica unei rupturi care a fost trăită ca atare, suscitând de ambele părți o egală decepție și tulburare.

Progresia violentă și rupturile de tonalitate din intervenția lui de Gaulle ne ajută să măsurăm amploarea schimbării pe care o traduc și pe care o provoacă cuceririle israeliene. *Înainte de conflict*, instalarea evreilor în propriul stat și în Țara Făgăduinței era susținută pe toate vocile – „mai ales, trebuie spus acest lucru, în sânul creștinătății", spunea de Gaulle –, această susținere asociind „aducerea aminte" vetero-testamentară și „mila" pentru „răul din vechime", ca și pentru „abominabilele persecuții" recente, și ea includea „simpatia" pentru „eforturile constructive și curajul soldaților evrei". Cât privește atitudinea de *după*... Adevărul este că, în acel moment, abia

[1] V. Raymond ARON, *De Gaulle, Israël et les Juifs*, Paris, Plon, 1968, reed. in *Essais sur la condition juive contemporaine*, texte reunite și adnotate de Perrine Simon-Nahum, Éditions de Fallois, Paris, 1989. Textul conferinței de presă a generalului de Gaulle este reprodus în acest volum, la pp. 37-40.

se înfiripa un „după", chiar dacă evenimentele din 1956 scoseseră deja la iveală „un Israel războinic și hotărât să-și sporească teritoriul".

Și totuși, în 1956, Israelul nu-și lansase atacurile fără o concertare prealabilă cu Marea Britanie și cu Franța. În 1967, în schimb, el atacă în ciuda avertismentelor clare pe care i le adresase generalul de Gaulle. Israelul se strecoară din brațele Europei, pierzând multe din simpatiile care îl înconjurau și care îl protejau. Nu îmi propun aici să judec politica israeliană și nici atitudinea generalului de Gaulle, ci să marchez momentul politic în care Israelul și-a dobândit, ca să zic așa, întreaga independență spirituală, generalul de Gaulle exprimând, în acel context, regretul și tristețea vechii Europe[1].

După 1967, oricât de „asimilați" ar fi fost evreii în diverse țări din Europa, guvernele europene vor înțelege tot mai greu care este sensul ansamblului politic și spiritual pe care îl constituie evreii și Israelul și, în consecință, vor avea tot mai puțină simpatie față de el. Ei nu se mai

[1] În încheierea intervenției sale, generalul de Gaulle amintea, referitor la eforturile franceze pentru a evita războiul, că în discuția pe care a avut-o cu Abba Eban, ministrul israelian de externe, i-a spus: „Știu că vocea Franței nu a fost ascultată".

puteau raporta la Israel văzând în el doar o democrație-soră sau singura democrație din Orientul Apropiat, indiferent cât de pertinente ar fi aceste caracterizări. Apar astfel mai multe rezerve și incertitudini.

Protecției materne asigurate de „Franța" și evocate, chiar și în momentul celui mai crud abandon, de către Marc Bloch[1], i-a urmat o emancipare completă. În zilele noastre, în vreme ce evreii își reapropriе toate prerogativele de popor și străbat cu legitimă bucurie și cu mândrie toate teritoriile care le aparțin, popoarele europene își inventariază slăbiciunile și își mărturisesc crimele, părând că vor să dispară și să se topească într-o umanitate generală, care îi îmbrățișa altădată cu predilecție pe evrei, dar căreia israelienii, într-un contratimp inexplicabil, par să-i prefere acum o existență particulară. Aceste răsturnări ironice și dureroase au oare vreun sens ?

Refacerea Israelului le pune europenilor o problemă mult mai dificilă sau, în orice caz, mult mai intimă decât venirea sau revenirea islamului. Democrația europeană nu

[1] „La fel ca și compatrioții noștri de origine catolică sau protestantă, printre care avem numeroși prieteni dragi și vechi camarazi de arme, ne simțim fiii loiali și recunoscători ai aceleiași mame" (petiția adresată președintelui UGIF, *op. cit.*, pp. 31-34).

mai poate vedea virtutea decât în ceea ce este „general“ sau „universal“. Or, evreii, al căror destin – ce a vădit în chip succesiv limitele creștinătății, apoi ale statului-națiune liberal –, părea să anunțe venirea unei umanități pe care nu ar mai diviza-o nici o separație internă, nu pot construi Israelul decât într-o luptă neîncetată și nu-și pot afla liniștea decât în spatele unui lung zid. Statul evreu așează sub ochii europenilor limitele unui universalism pe care ei credeau că-l pot deduce din lunga suferință a evreilor. El îi obligă pe europeni să recunoască zădărnicia și lipsa de substanță a umanismului care ar pretinde să se desprindă cu totul de orice responsabilitate față de un anumit popor sau de o perspectivă distinctă asupra binelui omului. E zadarnică și lipsită de conținut o Europă care ar vrea să se identifice cu trupul expandat al unei umanități generale. Existența integral națională a micului stat Israel interpelează enorma Europă, ca și fiecare din națiunile care o constituie, și invită națiunile europene să nu se ascundă în spatele Umanității.

Ce răspund europenii? Ce spunem noi? Oscilăm, de fapt, între două răspunsuri care pot fi reduse la unul

singur. Tocmai l-am evocat pe primul dintre ele: întrucât Uniunea Europeană nu este decât avangarda umanității aflate în curs de unificare definitivă, noi nu avem alt punct de vedere în afara punctului de vedere al umanității înseși. Al doilea răspuns constă în a spune că avem un „punct de vedere european“ distinct – ceea ce înseamnă, de fapt sau în mod special, non-american! Acest punct de vedere decurge din „cultura europeană“, ea însăși întemeiată pe „valorile europene“. Care sunt aceste „valori europene“ ? Valoarea europeană care le rezumă pe toate este „deschiderea față de Celălalt“, este un universalism „fără frontiere“ Particularitatea europeană rezidă într-o deschidere foarte generoasă față de generalitate sau față de universalitatea umană. Indiferent ce credem despre această generoasă evaluare a propriei noastre generozități, este clar că nu menționăm Europa în acest context decât pentru a o anula. Noi nu cunoaștem decât umanitatea! Nu avem o existență *proprie*, nu vrem o ființă *proprie*, nu o vrem absolut deloc, pentru că ea ar fi în mod necesar particulară.

Să admitem o clipă pretenția europeană de a nu fi, în mijlocul acestor incomode prezențe – chineză, americană, israeliană – decât absență pură. Să admitem că spunem ceva atunci când vorbim despre „valori europene“.

Dacă suntem atât de „deschiși față de Celălalt“, atunci suntem cu siguranță deschiși față de ceea ce spune Celălalt despre noi, îl luăm în serios și îl evaluăm fără scrupule. Am văzut, de pildă, că nici musulmanii, nici Israelul nu confundă Europa cu umanitatea însăși. Ei ne consideră mult mai „substanțiali“ decât ne simțim noi-înșine. Uneori, ne consideră de-a dreptul „plini de sens“

Întrucât ceilalți o spun, e probabil să existăm totuși și să fim *ceva.*

Acest ceva nu trebuie căutat prea departe! Nu este cazul să plecăm în căutarea unui nume nemaiuzit, a unei definiții sofisticate! Trebuie să evităm cu orice preț să căutăm acest ceva în viitor, într-un regim nou, într-un om nou! Am încercat toate astea, am făcut de fiecare dată drumul înapoi, după experiențe cu durată și cruzime variabile. În ultima vreme, ne-am prefăcut că am descoperit sau că am inventat o formă cu adevărat nouă și ne-am adăpostit la umbra unui cuvânt – „Europa“. Suntem pe cale să îl părăsim, descoperind că în spatele acestui cuvânt nu există nimic sau, mai degrabă, că există altceva – ceva ce acest cuvânt *trădează.*

Așa cum se știe, adevărul se strecoară adeseori într-un lapsus. Efortul de a defini Europa sau, mai curând, de a

nu o defini, a fost ocazia unui imens lapsus colectiv. Nu se știe de unde a venit, dar principiul a fost repetat de toate vocile autorizate, care au afirmat că „Europa nu este un club creștin“. Propoziția nu poate fi analizată cu ușurință. Mai întâi, este clar că Uniunea Europeană *este* la origine un club, că membrii săi fondatori s-au cooptat la fel ca membrii unui club, chiar dacă, așa cum am văzut deja, ei au fost până la urmă debordați de noii „intrați“ Trebuie observat, apoi, că nu există și nu ar putea să existe un „club creștin“: în Biserică, un nou-venit nu este cooptat, ci primit *în comuniune*. Dacă Uniunea Europeană este inițial un club și dacă nu ar putea exista un club creștin, ce anume spunem atunci când susținem că Europa nu e un club creștin? Ce vrem să spunem? Vrem să spunem, fără îndoială, că Europa nu este creștină, dar nu putem spune așa ceva. Ceva anume ne împiedică să spunem că Europa nu este creștină. Singurul lucru care ne împiedică să spunem că Europa nu este creștină e faptul că, în realitate, ea este creștină.

În această chestiune, trebuie să fim atenți. Propoziția nu înseamnă că „europenii sunt creștini“. Ultima afirmație ține de statistică, iar aceasta, pentru a aduce o informație utilă, reclamă o cunoaștere obiectivă a subiectivităților, o

cunoaștere pe care am declarat-o, încă de la începutul reflecțiilor mele, de neatins. Iar dacă ne mulțumim cu o afirmație plauzibilă, propoziția nu este deloc plauzibilă, așa cum de asemenea am arătat. Propoziția potrivit căreia Europa este creștină nu ține de o simplă dorință și nici nu conține o chemare implicită la a „deveni creștin". Nu este vorba aici de a transforma lumea, ci de a o înțelege. Iar înțelegerea caracterului creștin al Europei nu este un monopol al credinciosului, ci este deschisă și celui ce nu crede. În sfârșit, propoziția nu este „culturală", precum atunci când spunem, fără a fi credincioși, că suntem în continuare „de cultură creștină". Spunând așa ceva, nu spunem de fapt nimic sau, în cel mai bun caz, facem trimitere la ceea ce caut să scot la lumina zilei, și care este simultan obiectiv și politic.

În ceea ce mă privește, nu iau în seamă sentimentele subiective, ci articulațiile politice ale lumii comune. „Construind Europa" și „realizând extinderea Uniunii Europene", am încercat, încă o dată, să ieșim din Europa și să ne abandonăm condiția noastră europeană. Încă o dată – poate ultima. După națiunea sacră, după clasă, după rasă, a venit rândul să invocăm Europa pentru a încerca să scăpăm de condiția europeană. Degeaba se agită

guvernanții și degeaba ne fac reproșuri, întrucât, din câte se pare, și de data aceasta e în zadar. Condiția noastră – mai puternică decât cele mai puternice pasiuni ale noastre – este pe cale să pună din nou stăpânire pe noi.

Revenind în Israel, poporul evreu și-a săvârșit „ieșirea din Europa". Altfel spus: grație refacerii statului său, el a încetat să mai fie dependent din punct de vedere spiritual de națiunile europene în care trăia sau în care mai trăiește. Acesta este sfârșitul unei foarte lungi secvențe istorice. Nu avem de-a face doar cu o consecință a distrugerii evreilor din Europa, ci și cu un efect al anulării de sine, la care națiunile europene lucrează de 20 de ani, cu un impresionant zel. Fiind astfel „ieșit din Europa", poporul evreu invită Europa să-și spună numele. El îi cere numele.

Europa încearcă să scape de obligația de a răspunde ascunzându-se în mulțime, transformându-se în mulțime. „Membrii" săi sunt mereu prea puțin numeroși! Iată de ce ea amână la nesfârșit chestiunea „corpului" care o constituie sau căruia îi aparține. Dar vacuitatea Europei aflate într-o continuă extindere este așa de mare încât chestiunea revine cu o urgență sporită. Cine poate trăi într-o lume lipsită de orice formă?

Să reintrăm, deci, în Europa reală, pe care ne străduim în zadar să o părăsim. Să redescoperim peisajul care ne este familiar. Promisiunea comuniunii conținută în proiectul creștin și dezvoltată mai întâi în imperiul creștin și Biserica romană a fost refractată de fiecare națiune în moravurile sale și în limba sa, în vederea unei apropieri mai intime, mergând până la absorbirea Bisericii în națiunea creștină, până la transformarea națiunii în Biserică. Ideea democratică a fost deopotrivă o dublare și o simplificare a promisiunii. Ea a suscitat actualizarea întregului potențial al națiunii. Șubrezirea actuală a națiunii europene și umilirea sa reglementată, descrise mai sus, semnifică oare sfârșitul acestei forme politice ? De fapt, nu avem o altă formă la îndemână. Nu vom mai confunda națiunea cu Biserica. Această înțelepciune dobândită cu mari sacrificii readuce în prim-plan comuniunea mai largă pe care ezităm să o numim. Această ezitare este, într-un sens, benefică, pentru că nu este vorba să ne scriem pe steaguri numele de creștini. Este vorba despre continuarea aventurii europene, a cărei lungă frază neterminată caută să lege cât mai strâns posibil libertatea și comuniunea, să le lege până ce ele vor deveni una.

POSTFAȚĂ

Pierre Manent este bine cunoscut în România. Volumele sale despre liberalism, înțeles ca formă predilectă a politicii moderne, au fost tipărite la scurtă vreme după apariția lor în Franța și au intrat în bibliografiile de știință și filosofie politică de la noi, sub titlurile: *Istoria intelectuală a liberalismului* (Humanitas, 1991), *Cetatea omului* (Babel, 1998), *Originile modernității politice* (Nemira, 2000) sau *O filosofie politică pentru cetățean* (Humanitas, 2003).

Eseul de față pune în evidență ascuțimea spiritului critic al profesorului de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales din Paris, dar și un stil care descinde din marea proză politică a secolului al XIX-lea. Sursele intelectuale esențiale ale autorului francez sunt Raymond Aron, de la care a moștenit interesul pentru actualitate, ca și „slăbiciunea“ pentru liberalismul politic

al lui Montesquieu și Tocqueville, dar și Leo Strauss, cu metoda sa de lectură a anticilor și modernilor, separați de „fractura“ machiavelliană.

Manent pleacă de la impasul în care se află Europa de mai bine de un deceniu, și anume de la incapacitatea ei de a-și da o formă politică identificabilă, care să fie, altfel spus, clar definită în raport cu formele politice cunoscute – cetatea, Imperiul sau națiunea. Retrasând istoria liberală a națiunii, pe care o privește din perspectiva democrației și, respectiv, a religiei, Pierre Manent pledează pentru o Europă cu frontiere clar delimitate și cu o identitate creștină asumată, întrucât autorul *Rațiunii națiunilor* nu crede că Europa poate fi doar o mașinărie birocratică, o „agenție centrală“, cum îi spune el.

Revoluția de la 1848 și revolta studenților francezi din mai 1968, căderea comunismului și 11 septembrie 2001, pedeapsa cu moartea în America și respectiv interzicerea ei în Europa, evoluția conceptelor de suveranitate și de clasă de mijloc, extinderea Uniunii europene și candidatura Turciei, limbile naționale și statul Providență, islamul ca formă politică, nu și ca regim, sionismul și relațiile Israelului cu Europa – iată doar câteva din materiile tratate de Pierre Manent în acest volum care se citește pe

nerăsuflate. Toate aceste subiecte sunt departe de a întruni consensul. Autorul e conștient de acest lucru, dar nu se sfiește să-și afirme convingerile, chiar dacă tonul ironic adoptat pe alocuri poate părea că vrea să le mascheze.

Vorbind despre virtuțile națiunii fără a fi naționalist, afirmând preeminența religiei în cultura europeană fără a fi fundamentalist, spunând că Europa nu are un regim politic fără a fi eurosceptic, Pierre Manent ilustrează o specie de liberalism tot mai rar. E vorba de liberalismul politic, din păcate marginalizat în anii din urmă, și nu doar în România, de obsesia economistă a pieței, determinată de pasiunea concurenței și de logica profitului. Liberalismul politic s-a născut în Europa, la începutul istoriei națiunilor și ar putea renaște – aceasta e convingerea lui Manent – în vremea noastră, când națiunea, ca formă politică, este contestată sau, dimpotrivă, confiscată de radicali.

CRISTIAN PREDA

INDICE

CUPRINS



biblioteca de politică

Pierre Manent cercetează istoria, recentă și îndepărtată, a națiunii, modul în care aceasta a acceptat și a hrănit democrația și felul în care șubrezirea ei actuală amenință chiar democrația. El pune în evidență situația paradoxală a religiei, al cărei sfârșit iminent este mereu anunțat, în vreme ce separațiile religioase organizează din ce în ce mai mult peisajul nostru politic. Europa nu poate rămâne o zonă depresionară în care ți-e frică de umbra proprie. Eseul de față vrea să contribuie la reînsuflețirea sentimentului și înțelegerii resurselor spirituale care dau Europei înfățișarea ei vie.

nemira